Byung-Chul Han

Muerte y alteridad

BIBLIOTECA DE **FILOSOFÍA**

Lectulandia

Todos tenemos constancia de la muerte. Cuando es la de allegados, se convierte en un tragedia que nos afecta profundamente; cuando se trata de la conciencia de nuestro propio final, nos produce una terrible angustia. Concebimos nuestra propia muerte como la extinción sin residuos del *yo* personal, y por tanto como la imposición absoluta de lo totalmente heterogéneo. Ante esta perspectiva, la inminencia de la muerte puede despertar un amor heroico, en el que el *yo* deja paso al *otro* y así se promete una supervivencia. De este modo, en torno a la muerte surgen complejas líneas de tensión que se entrecruzan entre el *yo* y el *otro*.

Muerte y alteridad toma como referencia a Kant, Heidegger, Lévinas y Canetti, entre otros, para indagar en la compleja relación de tensión en los conceptos de muerte, poder, identidad y transformación. En esta obra rigurosamente filosófica, Byung Chul Han reflexiona sobre la re-*acción* a la muerte, que se contrapone o bien con el énfasis del *yo* o bien con el amor heroico. Frente a estas formas de encarar la muerte, el presente libro muestra otra manera de «ser para la muerte», un modo de tomar conciencia de la mortalidad que conduce a la *serenidad*. Asimismo, se tematiza una experiencia de la finitud con la que se aguza una sensibilidad especial para lo que no es el *yo*: la *afabilidad*.

Byung-Chul Han

Muerte y alteridad

ePub r1.0
diegoan 12-10-2022

Título original: *Tod und Alterität*
Byung-Chul Han, 2012
Traducción: Alberto Ciria

Editor digital: diegoan
ePub base r2.1

Introducción

El sueño de mi muerte en esta noche: hasta entonces yo
era el héroe del libro; tras mi muerte ya solo soy su lector.
PETER HANDKE, *El peso del mundo*

En el drama de Ionesco *El rey se muere*, el rey moribundo llama quejumbrosamente a los muertos:

> Vosotros, los innumerables que moristeis antes que yo, ¡ayudadme! Decidme cómo lograsteis morir. Cómo lograsteis consentir en morir. […] Ayudadme a cruzar el umbral que habéis cruzado vosotros. […] ¡Ayudadme! Vosotros, que tuvisteis miedo y no quisisteis. ¿Cómo fue? ¿Qué os dio fuerzas? […] Y vosotros, que sois fuertes y valerosos, que indiferentes y alegres consentís en morir, enseñadme la indiferencia, la alegría y la serenidad.

En lugar de ceder, en lugar de desistir, el rey moribundo se aferra compulsivamente a sí mismo. Ante la inminencia de la muerte se produce una hipertrofia patológica del yo. La estrategia de la supervivencia consiste en que todo cuanto existe debe hacerse yo:

> Ay, deberán recordarme. […] Todos tendrán que aprenderse mi vida de memoria. Todos tendrán que imitarla. […] Que caigan en el olvido los demás reyes, soldados, poetas, tenores y filósofos. En la conciencia solo quedo yo. ¡Un único nombre y un único apellido para todos! […] ¡Que todas las ventanas iluminadas adopten el color y la forma de mis ojos! ¡Que los ríos tracen mi perfil en la llanura!

El rey reacciona con alucinaciones narcisistas a la muerte inminente. Le parece que la muerte es lo completamente distinto del yo, y para defenderse de ella agranda el yo hasta lo monstruoso. El yo lo cubre todo: «Me veo. Detrás de todo estoy yo. Por todas partes solo yo. Yo soy la tierra, yo soy el cielo, yo soy el viento, yo soy el fuego». La angustia ante la

muerte, experimentada como el final del yo, se torna en una ciega cólera contra todo lo que no es el yo. Así, el rey ordena a su ama de llaves: «Date prisa y mata las dos arañas que hay en mi dormitorio. No quiero que me sobrevivan. ¡No, no las mates! Quizá tengan algo de mí». Hay que destruir todo cuanto no sea el yo para que nada ni nadie lo sobreviva. Pero el rey indulta a las dos arañas porque, después de haber pasado tanto tiempo en su dormitorio, se les podría haber pegado algo de él. Por culpa de su yo patológicamente hipertrofiado el rey no es capaz de percibir al otro en cuanto que otro. El otro es o bien la imagen reflejada del yo o bien el no-yo, que hay que negar. La revuelta contra la muerte, la hipertrofia del yo y la ciega negación de lo distinto se condicionan y se refuerzan mutuamente.

En lugar de desasirse, el rey moribundo se aferra a todo: «Cuando mueren los reyes se aferran a las paredes, a los árboles, a las fuentes, a la luna, se aferran…». El rey moribundo trata de retener el mundo entero en sus manos:

> ¡La mano!… *El rey está indeciso*. Simplemente no oye. No cierres la mano en un puño, estira los dedos. ¿Qué tienes en la mano? *Ella abre su puño*. Él tiene su reino entero en la mano. […] Te lo ordeno, abre la mano, suelta las llanuras, suelta las montañas. Como si todo fuera polvo.

El compulsivo aferramiento al mundo remite a las abrazaderas del yo. Aflojar estas abrazaderas del yo equivaldría a una forma de morir totalmente distinta de la forma en que mueren los «reyes».

La muerte que se avecina condena al rey a una impotencia total. Su entorno se autonomiza. Todo se sustrae a su poder. Nada ni nadie quiere obedecer sus mandatos. Lanza órdenes desesperadas:

> Ordeno que en el suelo crezcan árboles. *Pausa*. Ordeno que el techo desaparezca. *Pausa*. ¿Qué? ¿Nada? Ordeno que llueva. *Pausa. Sigue sin suceder nada*. Ordeno que relampaguee y que yo sostenga el rayo en mis manos. *Pausa*. Ordeno que vuelvan a brotar hojas.

La muerte sería la imposibilidad de poder, pero el rey trata no obstante de ejercer potestad sobre ella. Decidirse a desistir revelaría mayor poder que padecer pasivamente la muerte: «No quiero morir. […] Los reyes deberían ser inmortales. […] Me han prometido que solo moriré cuando yo lo decida». La muerte se anuncia como lo distinto del poder. La resistencia a

morir y las ansias de más poder se reflejan mutuamente. El incremento de poder se experimenta como una disminución de la muerte.

La reina María, el único personaje amoroso del drama, le suplica al rey moribundo que ame, que ame con locura. Su credo es que el amor es tan fuerte como la muerte:

> Si amas con locura, si amas irrestrictamente, la muerte desaparece. Si me amas, si me amas a mí, si lo amas todo, la angustia desaparece. El amor te sostiene. Te entregas y la angustia te abandona. El mundo está a salvo, todo se hace nuevo, el vacío se torna en plenitud.

El amor pasa a ser una estrategia para sobrevivir. Cuando uno se pasa al otro, cuando uno es el otro, cuando uno ama olvidándose de *sí, mi* muerte ya no existe. Quien ama no muere. El miedo desaparece. María suplica al rey: «Pásate a los otros, sé los otros». Al parecer el rey no es capaz de amar olvidándose de sí y del miedo: «Tengo miedo, me estoy muriendo».

La muerte se irradia sobre el existir para el otro. Un cierto existir para morir corre parejo con un cierto existir para el otro. Por eso resistirse a morir conduce a una hipertrofia del yo, cuyo peso aplasta todo lo que no es el yo. Pero ante la inminencia de la muerte también puede despertarse un amor heroico, en el que el yo deja paso al otro. Tal amor también promete una supervivencia. De este modo, en torno a la muerte surgen complejas líneas de tensión que se entrecruzan entre el yo y el otro.

También la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo se puede interpretar atendiendo a la dimensión de alteridad inherente a la muerte. Según Hegel, al hombre le es inmanente el anhelo de afirmarse como totalidad exclusiva en la conciencia del otro y de ser reconocido como tal totalidad por el otro. Este anhelo no es la necesidad de anexionarse lo que no es el yo, sino que más bien busca reconocimiento y prestigio. Yo quiero que el otro me reconozca en mi derecho exclusivo de satisfacción. Este anhelo es constitutivo de la autoconciencia enfática. Pero como el otro tiene también el mismo anhelo, se produce forzosamente una «lucha entre dos totalidades». En este nivel de conciencia, en cierta manera, todo hombre sería un «rey», pero un rey que no teme a la muerte, pues el objetivo de esta lucha no es la autoconservación. No se trata de mantenerse con vida. Más bien, uno anhela el reconocimiento del otro. Uno quiere contemplarse como totalidad exclusiva en la conciencia del otro. Uno se expone voluntariamente al riesgo de morir. Se «arriesga» la

vida. Si uno no se arriesga a morir se quedará atrapado en una existencia meramente animal, que carece de autoconciencia enfática.

La muerte que se padece en la lucha por el reconocimiento no es una necesidad biológica. Se sitúa en un nivel interpersonal. El otro queda circunscrito en ella. En cierto modo, esta muerte surge del *ámbito intermedio*, que al mismo tiempo es un margen de reconocimiento. Uno no puede decidirse por la muerte natural. Tal muerte es necesaria, no permite ninguna libertad. Por el contrario, uno es libre para arriesgarse a morir.

Lo que decide cómo se resuelve la lucha no es la superioridad física ni la destreza de uno de los contendientes. Lo decisivo es más bien la resolución a la muerte o la «capacidad para morir»[1]. Quien carezca de esta resolución heroica, por miedo a perder la vida no llegará hasta lo más extremo. En vez de «estar consigo mismo a muerte», se «queda por sí mismo dentro de la muerte»[2]. No se arriesga a morir. No arriesga la vida. Prefiere la esclavitud a la posibilidad de morir. Se somete al otro como su amo.

El amo se eleva sobre el ser natural. Él *es* el «poder sobre este ser». El siervo, por el contrario, depende de este ser. Así es como «el señor tiene en este silogismo a este otro [es decir, al siervo] bajo sí»[3]. La libertad como poder sobre el ser natural es constitutiva de la formación de la autoconciencia. El siervo alcanza la autoconciencia por otra vía, aunque también en ella el poder desempeña una función constitutiva. El trabajo al que el siervo es obligado por el amo consiste en dominar la naturaleza. El siervo toma conciencia de sí al verse a sí mismo en el trabajo hecho, en la naturaleza manipulada y dominada. El trabajo mediante el cual se hace dueño de la naturaleza lo capacita para «la intuición del ser autónomo *en cuanto que intuición de sí mismo*»[4]. En el dominio sobre la naturaleza en cuanto que lo distinto de sí mismo, él alcanza una «autoconciencia autónoma». El siervo no *es* más que el poder sobre la naturaleza. Se libera de «su apego a la existencia natural», en la que rehúye la muerte. «*Trabaja*» para «salirse» de la existencia natural[5]. En ambos casos es el poder lo que engendra el yo enfático. Y es el poder lo único que domina la percepción del otro hombre y de la naturaleza.

Para Hegel, la muerte humana no es una muerte natural. Más bien es una muerte antinatural. El hombre tiene que *ser capaz* de la muerte, es decir, tiene que *poder* morir. Si el hombre no se arriesga a morir, la propia muerte se atrofia convirtiéndose en un mero finar o fenecer que no sería

un *morir* en sentido pleno. Quien no «arriesga» la vida sigue llevando una existencia meramente animal y atrapada en la naturaleza. Hegel habla de la necesidad de un cierto «suicidio»[6]. Hay que exponerse voluntariamente al peligro de morir. Así pues, en Hegel podría hablarse también de una libertad para morir. Merced al riesgo de muerte uno se eleva por encima del *estado de caída* (en la naturaleza)[7]. La libertad como libertad para morir sería esta superioridad sobre la «existencia natural». Ella promete la libertad de la autoconciencia autónoma. En la lucha hegeliana uno no fina, sino que *se muere*. Morir es aquí un fenómeno interpersonal que resulta inasequible a quien meramente fina.

También Heidegger enlaza la muerte con la formación de un yo enfático. Para Heidegger, poder morir es «poder ser sí mismo». La «autonomía» de la existencia, en el sentido de «tener consistencia por sí mismo», presupone «adelantarse hacia la muerte»[8]. La muerte como «posibilidad extrema» de «desistir de sí mismo»[9] se torna en un enfático «*yo soy*»:

> Con la muerte, que se da siempre solo con *mi* morir, tengo delante de mí *mi ser más propio*, mi poder-ser de cualquier momento. El ser que yo seré en «lo último» de mi *Dasein* y que en cualquier momento puedo ser, esa posibilidad es mi «yo soy» más propio, es decir, yo seré mi yo más propio[10].

En vista de la muerte uno se cerciora de sí mismo, del «yo soy». La muerte humana, es decir, la muerte que es exclusiva del hombre y que lo distingue, es para Heidegger «*mi* morir *exclusivamente mío*». La muerte, que en realidad sería el final definitivo del yo, acarrea un énfasis del yo. La heroica «libertad para morir», que «se cree capaz de soportar la angustia» o que «está dispuesta a pasar miedo», se manifiesta como «libertad de escogerse y emprenderse a sí mismo»[11]. Por así decirlo, el yo crece a base de angustia. La existencia «que está dispuesta a pasar miedo» hace temblar la «autonomía» o el «tener consistencia por sí mismo». Poder morir en cuanto que poder ser sí mismo significa que la existencia «se escoge su héroe»[12].

El «uno impersonal» y «olvidado de sí mismo» del que habla Heidegger, que rehúye la muerte por temor a ella, existe sin «libertad» ni «autonomía». No llega a ser ese yo enfático que la existencia solo alcanza en la «apasionada» «libertad para morir». De este modo, el «uno impersonal» se queda en una especie de siervo, pero en un siervo que no

«trabaja», sino que solo «se encarga de algo», es decir, que se limita a reproducir lo ya existente sin llegar a apropiárselo originalmente. De tal modo, el «uno impersonal» se asemeja sin duda a aquel siervo «inauténtico» del que habla Hegel, que aunque ha «soportado una cierta angustia», sin embargo no conoce el «temor absoluto»[13]. Al siervo «inauténtico» la muerte le sigue resultando algo extrínseco. No lo ha conmocionado la negatividad de la muerte. Su trabajo «inauténtico» solo proporciona una «destreza»[14]. Él no elabora la *auto*conciencia autónoma trabajando, es decir, no *se* pone en la naturaleza tomándola a ella como lo distinto de sí mismo, no se apodera de lo distinto. El siervo «auténtico», por el contrario, se contempla *a sí mismo* en lo otro al imponer*se* a ello en virtud de una apropiación.

La lucha proporciona al siervo hegeliano una experiencia especial de la muerte que le queda vedada al amo, a quien la muerte no ha conmocionado en lo más íntimo. La muerte se le muestra al siervo como un «amo absoluto». En vista de la muerte ha «temblado». «*Todo lo firme*» ha «temblado» en él. Ha experimentado la «licuación absoluta de toda consistencia»[15]. La muerte es lo *distinto de la identidad* o la negatividad de la transformación. Sin embargo, tomándola en su conjunto, la dialéctica hegeliana consiste en restablecer la identidad a través de transformaciones. De este modo, la transformación se presenta como una proteica *transformación circular*, que no es más que otra manera de designar el retorno circular a sí. El círculo cerrado asume la forma de una totalidad en la que no hay nada realmente distinto. Donde se ha alcanzado una interioridad absoluta la muerte no está presente, pues la muerte *es* lo distinto. Sin duda, la dialéctica hace que la muerte *se mate a trabajar*. El Heidegger tardío advirtió muy bien esta economía hegeliana de la muerte:

> La negatividad como desgarramiento y separación *es* la «muerte», *el señor absoluto*, y «*vida* del espíritu absoluto» no significa otra cosa que *soportar y solventar la muerte*. (Pero esta «muerte» no se puede tomar nunca en serio; ninguna καταστροφή posible, ninguna caída y subversión posible; todo amortiguado y allanado. Todo está ya *incondicionalmente* asegurado y acomodado). La filosofía como *ab*-soluta [es decir, en cuanto que absuelta y desvinculada], como *in*-condicional [es decir, en cuanto que no sujeta a condiciones] tiene *que contener la negatividad* de modo singular, y sin embargo, en el fondo *no* tomarla *en serio*. El des-prendimiento como conservación, la completa compensación en todo. La nada no se da de ningún modo[16].

Dentro de la interioridad absoluta no hay despedidas, no hay pérdidas. No es posible ningún giro, ningún punto de inflexión. Uno solo gira en círculo

sobre sí mismo.

En la lucha por el reconocimiento el vencedor no mata al vencido, pues el muerto no es capaz de brindar reconocimiento. Canetti señala un tipo distinto de lucha en el que el otro que ha sido matado otorga al vencedor algo que es previo al reconocimiento: el vencedor experimenta aquí la muerte del otro como un crecimiento inmediato del poder. En cierto modo, el superviviente saca provecho del muerto. Con esta negación del otro que conduce a su muerte y que hace que crezca el poder propio, en cierta manera se redunda en la supervivencia. De este modo, la supervivencia pasa a ser una «pasión». Según Canetti, esta escena primordial de la lucha se desarrolla así:

> Al haber matado [el vencedor] al otro se ha vuelto más fuerte él mismo [...]. Es una especie de bendición que le arranca a su enemigo, pero solo puede obtenerla cuando este haya muerto. La presencia física del enemigo, vivo y después muerto, es algo imprescindible. Tiene que haber habido necesariamente un combate y una *muerte*: todo depende del acto específico de matar. Las partes manipulables del cadáver, de las que el vencedor se apodera, que incorpora a su propio cuerpo o lleva colgadas, le recuerdan siempre el incremento de su poder[17].

De este modo, la «vivencia peligrosamente reiterada de la muerte de otros hombres» es, como dice Canetti en una conversación con Adorno, un «germen muy esencial del poder»[18]. Adorno refiere esta pasión por sobrevivir al anhelo de la «razón». Secundando a Canetti, Adorno indica

> que este motivo de la autoconservación, cuando en cierto modo se «descontrola salvajemente», es decir, cuando pierde la referencia a los [...] «otros», se transforma por sí mismo en una fuerza aniquiladora, en algo destructivo y también siempre, a la vez, en algo autodestructivo[19].

Con estas palabras Adorno está expresando aquella fatal dialéctica de la supervivencia que hace que ella se torne en algo mortal.

Aquella economía de la apropiación que domina la *auto*-conservación «salvajemente descontrolada» y autonomizada en una «pasión» se basa en la conexión esencial entre muerte y poder. La negación de lo distinto, de aquello que no es el yo, en cierto modo hace que este crezca y que se incremente su sensación de poder. *El incremento de poder y del yo* se experimenta entonces como una *disminución de la muerte*. Así es que el anhelo de poder se puede interpretar como una re-*acción* a la muerte. El

incremento de capital de poder se identifica con la creciente capacidad de vivir. De este modo, la muerte actúa como un fermento del poder. Se hace acopio de poder contra la muerte. El trabajo aplicado al yo y al poder, que se potencia hasta convertirse en una pasión, es un rasgo esencial de ese otro trabajo de sobreponerse al duelo que consiste en matar la muerte. Genera una apariencia rígida que se superpone sobre la muerte ocultándola.

Además, la resistencia a la muerte acaba generando un imperativo de identidad: uno se prohíbe toda transformación, como si todo conato de transformación fuera ya una manifestación de la muerte. Frente a la muerte interpretada como pérdida de sí mismo se aspira a una plena autoposesión, que igualmente representa una forma de poder. Pero el afán de una autoposesión plena acarrea como consecuencia una identidad rígida. Debe impedirse todo conato de transformación. Así, uno se obstina en sí mismo hasta volverse totalmente rígido. Uno se prohíbe no solo a sí mismo, sino también a lo distinto, toda transformación, pues esta dificulta acceder a eso distinto para apropiárselo. Uno se obliga a sí mismo y al otro a una inmovilidad mortal. La pasión del poder, que trabaja contra la muerte, genera paradójicamente una rigidez cadavérica. Esta dialéctica de la supervivencia priva a la vida de toda vitalidad.

En este libro se indaga la compleja relación de tensión entre muerte, poder, identidad y transformación, desde la dimensión interpersonal hasta los procesos de conocimiento y de juicio. Primero se ocupará de Kant. Habrá que someter a una profunda lectura no solo su ética, sino también su estética. Aunque Kant apenas tematiza la muerte en cuanto tal, quien examine atentamente su pensamiento descubrirá no obstante que ocultamente trabaja contra la muerte y la mortalidad. Hay que describir el trabajo de sobreponerse al duelo que encontramos expuesto en Kant. La muerte se puede interpretar como lo completamente distinto de aquella «razón que nunca es *pasiva*» y que promete autoposesión y poder. Ni siquiera lo sublime de la naturaleza es capaz de conmocionar al sujeto kantiano. Al contemplar lo sublime, el espíritu se siente «estimulado» a abandonar lo sensible y a ocuparse de las ideas de la razón. Lo sublime no es la naturaleza: sublimes son más bien las ideas de la razón. En vista de lo sublime el sujeto toma conciencia de su propia sublimidad. Lo sublime es el sentimiento de «respeto por nuestra propia destinación», es decir, una especie de *sentimiento de sí mismo*. Es erróneo proyectar a la naturaleza la sublimidad de la razón. Sobre esta actitud espiritual escribe Adorno:

> Al contrario de lo que Kant quería, el espíritu percibe ante la naturaleza menos su propia superioridad que su propia naturalidad. Este instante mueve al sujeto a llorar ante lo sublime. El recuerdo de la naturaleza disuelve la terquedad de su autoposición […] El yo sale así espiritualmente de la prisión en sí mismo[20].

A la «razón que nunca es *pasiva*» de la que habla Kant habrá que oponer este espíritu mortal y arraigado en la naturaleza. El «llanto», como movimiento de salirse *de sí mismo*, es una expresión de la mortalidad o del «arraigo en la naturaleza» del espíritu. Por consiguiente, la mortalidad implica una «imposibilidad de ser *sí mismo*». Ni Hegel ni Kant conocían aquella experiencia de la muerte que sería capaz de conmocionar la imagen enfática del yo. El espíritu hegeliano probablemente no habría sido capaz de ese «llanto» que libera al yo de su encarcelamiento en sí mismo. Más bien habría hecho que las lágrimas *trabajaran.* El espíritu se robustece con las lágrimas. Las lágrimas de Adorno no son por el yo, no consolidan sus fronteras, sino más bien las deshacen. Este llanto singular es el movimiento opuesto a aquel trabajo de sobreponerse al duelo que se afana en apropiarse y anexionarse lo otro.

Como ya hemos sugerido, el énfasis del yo, que conduce a una ceguera hacia el otro, no es la única re-*acción* a la muerte. En su obra temprana *El tiempo y el Otro*, Lévinas concibe la muerte como aquel «acontecimiento» en el que «el sujeto ya no es dueño del acontecimiento» y en relación con el cual deja de ser sujeto[21]. En vista de la muerte, que anuncia lo completamente distinto del yo, se produce una «conversión de la actividad del sujeto en pasividad». Su expresión es la «conmoción infantil del sollozo»[22]. En vista de la muerte no se produce una hipertrofia del yo, sino que más bien el yo se deshace en lágrimas. Pero en plena pasividad vuelve a avivarse una resistencia a la muerte. Se suscita un amor heroico, que debe ser tan fuerte como la muerte[23]. Ese amor promete la «victoria sobre la muerte»[24].

Sin duda Lévinas interpretó la muerte de formas muy diversas. Pero aunque hizo planteamientos muy distintos, su atención se dirige siempre a la dimensión interpersonal de la muerte. En sus obras posteriores Lévinas define la muerte directamente como un suceso ético:

> El amor al otro es la emoción por la muerte del otro. Es mi forma de acoger al prójimo, y no la angustia de la muerte que me espera, lo que constituye la referencia a la muerte. Nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás[25].

Esta concepción de la muerte se opone a la ontología heideggeriana de la muerte, según la cual la muerte auténtica es *mi* muerte. Según Heidegger, uno de los momentos estructurales de la muerte es su «falta de referencialidad». Ante la muerte «fracasa todo coexistir con otros»[26]. Por el contrario, según la ética de la muerte de Lévinas, la muerte establece la auténtica referencia al otro. Según eso, la característica fundamental de la muerte sería la *referencialidad*.

El intento de pensar la muerte desde el otro o desde los demás supone sin duda un decisivo giro tanatológico. La muerte *es* el otro. La muerte *impera* a ser para el otro. Así, Lévinas declara la muerte del otro «la primera muerte»[27]. Según Lévinas, la «muerte *mía*» de la que habla Heidegger y que corre pareja con el yo enfático conduce al fracaso humano. El énfasis del yo es reemplazado por un ser para el otro, que sin embargo se presenta igual de enfáticamente. El heroísmo del yo se invierte en un heroísmo del amor. Lévinas vuelve a citar *El cantar de los cantares*: «El amor es tan fuerte como la muerte». El amor promete una infinitud de «sentido que desborda la muerte»[28]. En cierta manera, se ama contra la muerte. Pero según Lévinas, lo finito no irradia ninguna fuerza ética.

Se re-*acciona* a la muerte o bien con el énfasis del yo, o bien con un amor heroico. Frente a estas formas de *trabajar* para sobreponerse al duelo y del anhelo frente a estas formas de revolverse contra la muerte, este libro hará ver otra manera de ser para la muerte, un modo de tomar conciencia de la mortalidad que conduce a la *serenidad*. Se tematizará una experiencia de la finitud con la que se aguza una sensibilidad especial para lo que no es el yo: la *afabilidad*.

I. Intrigas de la supervivencia

El temor a la muerte que es natural en todos los hombres, incluso en los desdichados o también en el más sabio, no es por tanto un horror a *morir*, sino, como dice Montaigne con acierto, al pensamiento de *haber muerto* (es decir, de *estar* muerto). […] Aquí no se puede suprimir el engaño, pues radica en la naturaleza del pensar en cuanto que un hablarse a sí mismo y un hablar de sí mismo. No puede *existir* el pensamiento de que *yo no existo*, pues si yo no existo entonces tampoco puedo ser consciente de que no existo.

IMMANUEL KANT, *Antropología en un sentido pragmático*

Verbo para la razón: «engrandece».

PETER HANDKE, *Junto a la ventana en la roca por la mañana*

Kant debió de tener durante toda su vida un fuerte resentimiento hacia la muerte, hacia la mortalidad humana. Por ejemplo, en *El conflicto de las facultades* escribe:

> Bien mirado, el deber de honrar a la vejez no se funda en la justa consideración hacia el debilitamiento de los ancianos que se les exige a los jóvenes, pues esto no supone motivo alguno para el respeto que les es debido. La vejez es tenida por algo meritorio porque se le concede una veneración. No tanto porque la edad de Néstor comporte una sabiduría, adquirida mediante una larga y sobrada experiencia, para guiar a la juventud, sino simplemente porque […] el hombre que ha perdurado tanto, esquivando por largo tiempo el humillante aserto de la mortalidad que pende sobre un ser racional («polvo eres y en polvo te convertirás»), es como si hubiera podido conquistar un trozo de inmortalidad y tal hombre se ofrece como ejemplo al mantenerse vivo durante largo lapso de tiempo[29].

La vida es positiva por sí misma. La muerte, por el contrario, es por sí misma negativa. Por consiguiente, la dignidad de la vejez no consiste

únicamente en haber postergado durante tanto tiempo la muerte, en haberle ofrecido resistencia tanto tiempo. En tal caso, ser significaría ser contra la muerte, y la muerte significaría la derrota de la vida. Aquí es inconcebible toda reconciliación, toda comunicación entre la vida y la muerte. La vida como algo en sí mismo positivo se afirma contra lo negativo en sí mismo de la muerte. Vitalidad y mortalidad se excluirían por completo. La «razón», que es «lo único que convierte al hombre en un ser humano»[30], experimenta la muerte como una humillación. «Razón mortal» sería para Kant una expresión absurda. La razón *anhela* esencialmente inmortalidad. Las reflexiones que siguen indagarán este anhelo de la razón, que corre parejo con el trabajo de sobreponerse al duelo.

La muerte está presente en Kant incluso ahí donde no se habla expresamente de ella. Como contrincante de la razón ella merodea por las honduras de su discurso. Por ejemplo, cuando Kant desacredita la música, cuando se habla de lo feo o del asco, está *hablando* la muerte. También el cálculo moral de Kant trabaja contra la negatividad de la muerte. La muerte atormenta a Kant constantemente como lo totalmente distinto de la razón. En virtud de una intervención organizada en forma de economía del poder, tendrá que defenderse de ella continuamente.

Estética de la supervivencia

La gente a la que ha picado un escorpión ama […] la música, sobre todo la gaita y el tambor.
Immanuel Kant

¿Has escuchado tanta música solo para caer seducido por las voces de personas totalmente desconocidas?
Elias Canetti, *Hampstead: apuntes rescatados*

«Los ojos muy hermosos son insoportables, uno los tiene que mirar siempre, se ahoga en ellos, se pierde, ya no es capaz de orientarse en ninguna parte. Ya solo estás hecho de estructuras. ¿Naciste geométrico o el tiempo te agarró y te metió a la fuerza en sus formas irremediablemente rectas? ¿No conoces el gran misterio? ¿El misterio del *camino más largo*?».

Según Kant, lo bello estimula la conjunción armónica o la circulación interna de las potencias anímicas o de las facultades cognoscitivas. El sentimiento de lo bello no es otra cosa que el «placer por la armonía de las facultades cognoscitivas»[31] o por la armónica «afinidad de las potencias cognoscitivas»[32]. En presencia de lo bello, el sujeto se complace *de sí*. El sentimiento de lo bello no es un *sentimiento referido a un objeto*. El agrado estético por lo bello es la complacencia del sujeto *consigo mismo* o con sus propias legalidades, que le son reflejadas por algo distinto. En su *Teoría estética* Adorno hace ver este carácter autoerótico de la estética kantiana:

> Esto formal, que obedece a legalidades subjetivas sin consideración de su otro, mantiene su carácter agradable sin ser quebrantado por eso otro: la subjetividad disfruta ahí inconscientemente de sí misma, del sentimiento de su dominio[33].

Que su estética se caracterice fundamentalmente por ser autoerótica y autoafectiva conlleva que Kant juzgue negativamente aquellas cosas que merman la autocomplacencia del sujeto. Así, por ejemplo, la música tiene menos «valor» que las artes plásticas, pues «juega» con «meras sensaciones», lo cual enreda al sujeto en lo exterior, en la heteronomía. Ella perturba el ensimismamiento autoerótico del sujeto. Lo que se suele llamar «el ideal de belleza», que según Kant solo corresponde a la «figura humana», estaría por el contrario libre de toda heteronomía. En cuanto que «expresión visible de ideas morales» es un «efecto del interior» o de la razón. «La rectitud de tal ideal de belleza se demuestra —dice Kant— en que no permite que ningún estímulo sensible se mezcle en la complacencia por su objeto»[34]. En último término, el ideal de lo bello refleja la «belleza» del sujeto autónomo, que solo se conmueve a causa de sí mismo, es decir, la «belleza» de aquella «razón que nunca es *pasiva*»[35].

En vista de su actitud hacia la muerte era de esperar que Kant la asocie con lo feo. De hecho, en la *Crítica del juicio* la muerte aparece como ejemplo de lo feo:

> Como en sus productos casi se confunde el arte con la naturaleza, también la escultura ha excluido de sus creaciones la noción inmediata de objetos feos, y a cambio permite representar por ejemplo la muerte (en forma de un bello ángel) […] mediante una alegoría o unos atributos que resulten agradables, y por tanto solo

> indirectamente, mediante una interpretación de la razón, y no para el juicio meramente estético[36].

Es significativo que Kant incluya aquí la muerte entre los «objetos feos». Pero en realidad la muerte en cuanto tal no es ni bella ni fea. El juicio de gusto no puede referirse a la muerte en cuanto tal. Lo único que se *puede* juzgar como feo es un muerto o una muerte representada de cierta manera. Pero en sí mismo el muerto no es feo. ¿A qué se debe entonces que Kant sienta la muerte directamente como fea? ¿Cómo justificará él esta fealdad, que después de todo no se puede explicar en función de ningún juicio estético? ¿Qué tipo de proyección tenemos aquí? ¿Le parece a Kant que la muerte es algo siniestro, algo insoportable, al ser justamente aquello contra lo que su pensamiento *trabaja* constantemente? ¿Se anuncia la muerte como lo totalmente distinto de la razón, como lo contrario de aquella «razón que nunca es *pasiva*», como un *ideal negativo de lo feo*?

Solo podemos resolver el problema de la muerte que en sí misma es fea con la interpretación que lleva a cabo la razón. Con alegorías y atributos que «resulten agradables», la razón tiene que hacer agradable la propia muerte, pues en tales alegorías y atributos el sujeto aún se complacería de sí mismo. Revestida de la bella apariencia de la razón, la muerte pierde su horror y lo que tiene de inescrutable. Si fracasa el trabajo de llevar la experiencia de la muerte a un lenguaje asimilable o de sobreponerse al duelo, entonces provoca asco[37]. En la *Crítica del juicio* Kant presenta una muerte «bella»:

> Despidámonos de la vida sin rezongar y sin lamentar nada, dejando pues el mundo repleto de buenas obras. También así el sol, después de haber terminado su curso diurno, sigue difundiendo una tenue luz en el cielo; y los últimos rayos que lanza al aire son sus últimos gemidos por el bien del mundo[38].

Aquí no se espera la inmortalidad, pero la razón enmarca la muerte, que en su desnudez sería «fea», en un resplandor moral, concretamente en un *resplandor de la razón*, que significativamente se representa como una hermosa luz solar.

Kant otorga a la poesía el rango superior entre las bellas artes. Pero esta jerarquía de las bellas artes está regulada por una economía del poder, pues la poesía hace que el ánimo sienta su superioridad sobre la determinación

natural. Este sentimiento de fortaleza o de poder se asocia con la producción de la «apariencia»:

> [la poesía] fortalece el ánimo haciéndole sentir su capacidad libre, autónoma e independiente de la determinación natural de observar y juzgar la naturaleza como fenómeno en función de unos aspectos que ella misma no ofrece, ni al sentido ni al entendimiento, y para emplearla por tanto en ayuda y en cierta manera como esquema de lo suprasensible. La poesía juega con la *apariencia*, que ella crea como le place, sin pese a ello engañar con ella[39].

La poesía juega con la «apariencia». También sería capaz de revestir de una bella «apariencia» la muerte, que en sí misma es «fea». Ella «crea» la «apariencia» «como le place». De este modo genera una sensación de libertad y poder. Aquí opera el trabajo para sobreponerse al duelo. Las lágrimas que el sujeto hace circular en su interioridad se configuran en una bella apariencia.

Según Kant, la «preferencia» de las bellas artes consiste en que ellas «describen de forma bella cosas que en la naturaleza serían feas o desagradables». De este modo, «los horrores, las enfermedades, las devastaciones de la guerra y cosas similares […] se pueden describir como grandes daños de forma muy bella, e incluso se pueden representar en una pintura». Según Kant, solo hay un tipo de fealdad totalmente inasequible a la representación, y es aquella fealdad que «causa *asco*». Lo asqueroso estropea toda complacencia estética, y por tanto la belleza artística,

> porque en esta extraña sensación, que en cierta manera se basa únicamente en la imaginación, el objeto se representa en cierta manera como importunando para que lo disfrutemos, siendo que en realidad lo rechazamos con violencia[40].

Lo asqueroso no se puede traducir a una bella apariencia que pusiera las facultades anímicas o cognoscitivas en una «concordancia» armónica. La autonomización y la proliferación de la sensación, *cuando no están mediadas por ningún concepto*, provocan una heteronomía radical. Lo asqueroso se resiste a la estructura autoerótica del sujeto. Este es afectado por lo *totalmente distinto* de sí mismo. Esta afección heterónoma le priva de su sentimiento de libertad y de poder. Cuando la resistencia que el sujeto le ofrece no interviene, él vomita. Quiere liberarse de lo externo amenazante por la vía más rápida. Lo asqueroso como lo *completamente distinto* hablaría un lenguaje de la muerte. Esta sensación de asco, en la que

el sujeto no es capaz de *contenerse*, es afín a aquella sensación de «desvanecimiento», que es parecido a la muerte:

> El *desvanecimiento* que suele suceder al mareo (una alternancia de muchas sensaciones disímiles que se reiteran rápidamente en un movimiento circular y que rebasan la capacidad de comprensión) es un preludio de la muerte[41].

El olfato es el sentido que guarda la mayor «distancia» con la interioridad del sujeto o con la «razón que nunca es *pasiva*». El olor apenas se puede asimilar, interiorizar o idealizar. Deja el sujeto completamente a merced de lo externo o de lo ajeno:

> El *olor* es, en cierta manera, un gusto en la lejanía, y otros se ven obligados a disfrutarlo conmigo, tanto si quieren como si no, y por eso, en cuanto que contrario a la libertad, es menos sociable que el gusto, donde entre muchas bandejas o botellas el huésped puede escoger una a su agrado, sin que los demás estén forzados a saborear con él. La suciedad parece que no produce tanto asco por su repugnancia para la vista y la lengua cuanto, más bien, por la pestilencia que cabe esperar de ella. Pues la inhalación a través del olfato (en los pulmones) es más íntima que a través de los capilares absorbentes de la boca o de la garganta[42].

El olor, que penetra en el interior del cuerpo «más íntimamente» que el gusto, ataca con fuerza el sentimiento de libertad o la interioridad del sujeto. En último término, lo que es asqueroso para Kant no es la pestilencia en cuanto tal, sino la pasividad o la heteronomía con la que el sujeto se ve confrontado a causa de ella. Cuando vomita el sujeto *devuelve lo distinto*.

También cuando hablan en voz muy alta queda mermado el sentimiento de libertad, que es indispensable para la «ocupación de pensar»:[43] «una voz estentórea y forzada *aturde* (impide pensar)»[44]. La pasividad en la que cae el ánimo cuando le hablan en voz muy alta impide «pensar». Kant desacredita también la música justamente en el momento en el que no la percibe como una conjunción armónica de sensaciones sonoras, sino como una heteronomía. Si atendemos a que nos afecta desde fuera, la música apenas se distingue del olor:

> Además, la música adolece de una cierta falta de urbanidad, pues, sobre todo según como estén construidos sus instrumentos, propaga su efecto más allá de lo que se le pide (llegando al vecindario), importunando así en cierta manera, y por tanto impidiendo la libertad de los que no forman parte del público musical. Eso no sucede

> con las artes que hablan a los ojos, en las que basta con que uno aparte la mirada si no quiere someterse a la impresión que ellas causan[45].

A diferencia de la música, las artes plásticas «transportan la imaginación a un juego libre y, sin embargo, al mismo tiempo adecuado al entendimiento». De este modo, «al mismo tiempo desempeñan una *ocupación* creando un producto que a los conceptos del entendimiento les sirve de vehículo duradero y que resulta por sí mismo conveniente»[46]. La música, por el contrario, no es capaz de aquella *ocupación de pensar*, pues ella «juega […] con meras sensaciones». Como ella «habla con meras sensaciones sin conceptos», provoca un «hastío» cuando se repite varias veces[47]. Este sentimiento de hastío es parecido a la sensación de asco:

> Pero en todas las bellas artes lo esencial consiste en la forma que es conveniente para la observación y el enjuiciamiento, donde el placer es al mismo tiempo cultura y donde el espíritu es puesto en consonancia con ideas, haciéndolo por tanto receptivo para más de estos placeres y entretenimientos; [lo esencial de las bellas artes] no [consiste] en la materia de la sensación (el estímulo o la emoción), donde todo está programado para el mero disfrute, que no deja nada en la idea, embotando así el espíritu, haciendo el objeto cada vez más *asqueroso* y dejando el ánimo descontento de sí mismo a causa de la conciencia de su temple, que ahora es inapropiado para el juicio de la razón, y volviéndolo caprichoso[48].

La sensación de hastío y de asco surge de la heteronomía. Por el contrario, no causaría hastío un eterno oírse hablar a sí mismo en el que no se mezclara ninguna voz de otro. La razón promete esta referencia pura y autoerótica consigo mismo. Kant sigue escribiendo:

> Cuando las bellas artes no se asocian estrechamente o solo se asocian lejanamente con las ideas morales, que son las únicas que comportan un agrado *autónomo*, han sellado su destino final. Entonces ya solo sirven de distracción, que uno necesita tanto más cuanto más echa mano de ella para eliminar el descontento del ánimo consigo mismo, volviéndose cada vez más inútil para sí mismo y quedándose cada vez más descontento consigo mismo[49].

Apenas sería posible asimilar el olor a las ideas morales. Él sería una pura afección externa. Con él es imposible el «agrado autónomo» o que es afectado por sí mismo, que es el que proporciona dicha. El olor no es capaz de poner el espíritu en consonancia con «ideas». De este modo es el sentido «más desagradecido» y «más prescindible»[50]. La música es más

ventajosa para el espíritu que el olor, pues muestra un lenguaje formal, ya que las notas «se pueden ordenar matemáticamente bajo ciertas reglas»[51]. La música no «juega […] solo con las sensaciones», sino también «con los números»[52]. Hay una aritmética que la hace capaz de ser bella al enmarcar las sensaciones en una forma: «Aunque esta forma matemática no se representa mediante conceptos determinados, solo de ella depende el agrado, que a lo largo de tal cantidad de sensaciones que se acompañan o se suceden unas a otras vincula la mera reflexión con este juego suyo en cuanto que una condición de su belleza que es válida para todos»[53]. Lo matemático en la música devolvería al ánimo el sentimiento de libertad, pues la matemática queda libre de toda afección externa: «La matemática da el espléndido ejemplo de una razón pura que se amplía dichosamente por sí misma sin ayuda de la experiencia»[54]. Así pues, para Kant no habrá ningún *tormento musical* que perturbe interiormente al sujeto. La música reducida a lo matemático no amenaza la interioridad autoerótica del sujeto. En las formas matemáticas de la música el sujeto se oye hablar a sí mismo. No sale, sino que gira sobre sí mismo.

Lo matemático no bastaría por sí mismo para llevar completamente la música «al entendimiento». Por eso tiene que subordinarse a la poesía:

> Pero la poesía no solo se lleva la palma ganando a la elocuencia, sino también a todas las demás bellas artes: a la pintura […] e incluso a la música. Pues la música solo es una *bella arte* (y no meramente un arte agradable) porque sirve de vehículo a la poesía. Tampoco entre los poetas hay tantas cabezas tan livianas (tan ineptas para los *negocios*) como entre los músicos, pues después de todo aquellos hablan también al entendimiento, mientras que estos solo hablan a los sentidos. Un buen poema es el medio más eficaz para vivificar el ánimo[55].

A las «cabezas livianas» les faltaría el «espíritu» que fortalece el ánimo haciéndole sentir «su potencia libre, autónoma e independiente de la determinación natural»:

> En su acepción estética, *espíritu* significa el principio vivificante en el ánimo. Pero aquello mediante lo cual este principio vivifica el alma, el material que emplea para ello, es lo que impulsa convenientemente las facultades anímicas, es decir, lo que las lleva a un juego que se mantiene por sí mismo y que incluso robustece las fuerzas para ello[56].

La música es por sí misma «inepta para los *negocios*». Le falta el sentido del negocio. A diferencia de ella, la poesía es capaz de hacer «negocios». Pero

se trata de un negocio singular, pues Kant prohíbe a las bellas artes toda ocupación remunerada:

> las bellas artes tienen que ser libres en un doble sentido: tanto no siendo un trabajo en el sentido de una ocupación remunerada, cuya medida se pueda valorar, imponer o pagar según una tasa determinada, como también en el sentido de que el ánimo está ocupado, satisfecho y se siente despierto, pero sin buscar otro objetivo (prescindiendo de remuneración)[57].

La poesía se ocupa de un negocio muy prometedor pero sin entregarse a una ocupación remunerada. La renuncia a la remuneración se *recompensa* con el suministro de un alimento singular. La poesía realiza «algo que es digno de un negocio: proporcionar lúdicamente alimento al entendimiento»[58]. Aunque no desempeña una ocupación remunerada, sin embargo reporta ganancias. La ganancia ideal, con la que cuenta este negocio singular cuando renuncia al salario real, es el sentimiento de libertad y de poder. Con este «alimento» especial fortalece el ánimo. Pero la música no sirve para este singular negocio de alimentación. Debilita el ánimo, lo «embota» retirándole el alimento al entendimiento. Como el canto de las sirenas, ya su puro sonido sería mortal. Arruinaría el negocio que sirve de sustento vital[59].

Según Kant, la costumbre adquirida impide la libertad del ánimo. No importa a qué se acostumbre uno. La costumbre se concibe en sí misma como una heteronomía. De este modo, también la costumbre del otro provoca «asco»:

> Pero la *costumbre adquirida (assuetudo)* es un forzamiento físico e interno a seguir procediendo del mismo modo como se había venido haciendo hasta ahora. Justamente con ello priva a las buenas acciones de su valor moral, impidiendo la libertad del ánimo y, además, conduciendo a irreflexivas repeticiones de este mismo acto (monotonía), volviéndose así ridícula. […] La causa de la suscitación de asco que provoca en nosotros la costumbre adquirida de otro es que, aquí, resalta demasiado el animal que hay en el hombre, un animal al que guía *por instinto* la regla de la costumbre igual que una naturaleza distinta (no humana), corriendo así riesgo de ser clasificado en la misma categoría que el animal. […] Por lo general, toda costumbre adquirida es reprobable[60].

Según Kant, ya el recién nacido grita reclamando libertad. El nacimiento no es la experiencia traumática de verse abandonado a su propia suerte, ni un oscuro presagio de la soledad. Lo traumático no es la conmoción de ser

expulsado del amparo materno. Lo angustiante no es la libertad indeseada. Para Kant, su dolor surge más bien de la falta de libertad:

> Es más, el niño que se acaba de separar del seno materno, a diferencia de todos los demás animales, parece salir al mundo dando gritos ya solo porque considera una *coerción* su incapacidad de servirse de sus miembros, anunciando así enseguida su pretensión de libertad (de la que ningún otro animal tiene noción)[61].

Según Kant, sus lágrimas son una expresión de amargura, concretamente de amargura porque su pretensión de libertad queda incumplida, porque le están haciendo una «injusticia»:

> que, en él [es decir, en el niño recién nacido], el sentimiento de desagrado no procede del dolor corporal, sino de una oscura idea (o de esta noción análoga) de libertad y de su obstaculización, de la *injusticia*, se descubre con las *lágrimas* que unos meses después del nacimiento se asocian con sus gritos: esos gritos revelan una especie de amargura cuando el recién nacido se esfuerza por aproximarse a ciertos objetos o simplemente por modificar su situación y se siente impedido para hacerlo. Este impulso de tener su voluntad y de tomarse como una ofensa el impedimento de ello también se caracteriza especialmente por los sonidos que el recién nacido emite, dejando entrever una malignidad que la madre se ve forzada a castigar, pero que usualmente se ve contestada con unos gritos aún más fuertes[62].

Sus lágrimas no obedecen a la falta de la anhelada dedicación y el anhelado amparo maternales, sino del vulnerado sentimiento de libertad. Para Kant la libertad es innata. En su «pretensión de libertad» a toda costa, en su amargura por su pasividad indeseada, el niño recién nacido se distingue radicalmente del animal. El animal no se condolece, no grita reclamando libertad. Para Kant, el parto sería ya el comienzo de la revolución contra la *imposibilidad de poder*, que sería otro nombre para la muerte.

El «deleite» es para Kant la «sensación de fomento» de las fuerzas vitales, a diferencia del «dolor», que representa un obstáculo para la vida. De este modo, el puro dolor provocaría una muerte rápida. Pero el puro deleite no promete un incremento infinito de la vida. Más bien, al igual que el puro dolor, provoca una muerte rápida. Por ejemplo, la alegría extática, que hace que uno esté totalmente fuera de sí, sería afín a aquel desvanecimiento como «preludio de la muerte» en el que uno se pierde *a sí mismo*. Kant habla de la «rápida muerte por alegría». De este modo la vida se realiza entre dos tipos de muerte. Kant tiene en mente una singular

economía de la vida (o de la supervivencia), que reconvierte el dolor, que por sí mismo sería un obstáculo para la vida, en un incremento de vida:

> *Así pues, todo deleite tiene que venir precedido de dolor*. El dolor es siempre lo primero. ¿Pues qué otra cosa se seguiría de un continuo fomento de la fuerza vital, que sin embargo no se puede incrementar más allá de cierto grado, sino una rápida *muerte de alegría? Tampoco un deleite puede seguir inmediatamente a otro*, sino que entre ambos tiene que aparecer el dolor. Son pequeñas inhibiciones de la fuerza vital con fomentos suyos entremezclados los que constituyen el estado de salud, la cual nosotros consideramos erróneamente un bienestar sentido sin interrupción, puesto que, pese a todo, solo consta de sensaciones agradables que se suceden una a otra a trompicones (con dolores que siempre van apareciendo en medio). El dolor es el acicate de la actividad, y sobre todo en esta sentimos nuestra vida. Sin el dolor se produciría una falta de vida. *Los dolores que pasan lentamente* (como la progresiva sanación de una enfermedad o la lenta recuperación de un capital perdido) *no tienen como consecuencia un vivo deleite*[63].

El dolor incita al sujeto a una «actividad». De él se apropia una economía de la supervivencia y hace uso de él. Sufrir dolor merece la pena si lo consideramos en relación con la duración total de la vida. Sirve para el «negocio de la vida». Más tarde habrá que mostrar que una singular economía de la supervivencia también indemniza con creces del dolor moral.

Según Kant, la «pesadumbre» es preferible a la alegría extática, que sería mortal, porque aquella «mata despacio»:

> *La alegría desenfadada* (no empañada por la preocupación de ningún dolor) y la tristeza deprimente (no templada por ninguna esperanza), la *pesadumbre*, son pasiones que amenazan la vida. Pero en los registros de fallecidos hemos visto que hay más hombres que han perdido la vida *repentinamente* a causa de la primera que a causa de la segunda, porque con la inesperada apertura de las perspectivas de una dicha inmensurable el ánimo se entrega por completo a la *esperanza* en cuanto que una pasión, de modo que la pasión se va incrementando hasta el sofoco; por el contrario, el ánimo siempre es contrario por naturaleza a la siempre temerosa pesadumbre, de modo que esta solo mata lentamente[64].

La pesadumbre «mata lentamente», pues a diferencia de la alegría extática conserva la fuerza de defensa o de resistencia del ánimo. En ella palpita más *yo*, más interioridad que en la alegría extática. Se podría decir que la interioridad, el *sí mismo*, prolonga la vida.

La doctrina kantiana de las pasiones está organizada en su conjunto por una economía del poder, que define la jerarquía kantiana de las pasiones:

Toda pasión *que revela arrojo* (que estimula la conciencia de nuestras fuerzas para superar toda resistencia —*animi strenui*—) es *estéticamente sublime*, por ejemplo la cólera, o incluso la desesperación (pero la *enojada*, no la *desalentada*)[65].

Lo que otorga sublimidad a las pasiones es la resolución a *sí mismo*. Pero la pasión no debe ser extática, pues en tal caso no sería «noble». Uno no debe evadirse por completo *de sí mismo*, no debe perderse por completo *a sí mismo*. Lo oportuno es un «arrobo *contenido*». Kant pone riendas a la pasión, «pues ella es aquel movimiento del ánimo que lo incapacita para *realizar* una *libre* reflexión sobre *los* principios en orden a determinarse *en función de ellos*». La pasión no debe afectar a la libertad del ánimo. Solo es sublime aquella pasión que hace que «las ideas tensen las fuerzas». Pero más sublime, es decir, *más propicia* para la ampliación del poder es el «desapasionamiento» del «ánimo que sigue con insistencia sus principios inalterables»[66], con el cual uno sería *completamente dueño de sí mismo*.

Bastaría con asistir a las escenas dramáticas de lo sublime para alcanzar a ver toda la intriga de la supervivencia. Lo sublime conmociona el despreocupado juego del sujeto con las bellas formas. El sujeto que en vista de lo bello se complacía de sí mismo y se deleitaba consigo mismo, ahora, ante la visión de lo sublime, ya no puede entregarse sin más a este juego autoerótico. Lo que caracteriza la constitución del alma kantiana en vista de lo sublime no es el juego, sino la «seriedad» y la «tensión». Sería necesario un cierto esfuerzo para restablecer por otra vía la referencia autoerótica a sí mismo.

En realidad, ningún «objeto de la naturaleza» es sublime. Por ejemplo, «el vasto océano agitado por tempestades», según Kant, es incluso «espantoso»[67]. El alma ejercita sus fuerzas con los poderosos fenómenos naturales. Ellos elevan la «fortaleza anímica» por encima de su «habitual promedio» y nos «hacen descubrir en nosotros una capacidad de resistencia de tipo totalmente distinto», «la cual nos da el valor para poder medirnos con la aparente omnipotencia de la naturaleza»[68]. Al observar el poderoso fenómeno natural, en un primer momento el sujeto se siente impotente y teme perderse en un abismo. Pero se recobra, y eso lo hace en virtud de aquella «autoconservación de tipo totalmente distinto». Se salva retirándose a la interioridad de la razón, en comparación con la cual «todo en la naturaleza es pequeño». Promete más yo, más base para sostenerse, más autonomía en el sentido de mantenerse por sí mismo. Ninguna omnipotencia de la naturaleza es capaz de conmocionar esta «razón

autónoma» en la que el sujeto, libre de lo otro, solo se oye hablar a sí mismo. La razón no padece nada. Ella «nunca es pasiva». El miedo a morir, la «inhibición de las fuerzas vitales», solo tiene breve duración. Aquella capacidad especial de autoconservación hace que se torne rápidamente en una sensación de placer:

> en la medida en que esto [lo bello] conlleva directamente un sentimiento de fomento de la vida, y por tanto es compatible con estímulos y con una imaginación lúdica, mientras que aquello [el sentimiento de lo sublime] es un placer que solo surge indirectamente, al ser generado por el sentimiento de una inhibición momentánea de las fuerzas vitales seguida inmediatamente de un derroche tanto más fuerte de tales fuerzas, de modo que, en cuanto que emoción, no parece ser un juego, sino una seriedad en la actividad de la imaginación[69].

El sentimiento de impotencia vuelve a dejar paso al de poder. Lo sublime promete más poder:

> Por eso, el agrado por lo sublime de la naturaleza solo es *negativo* (mientras que el agrado por lo bello es *positivo*), por ser la sensación de que la imaginación se priva a sí misma de libertad, al quedar convenientemente determinada por una ley distinta a la del uso empírico. De ese modo obtiene una ampliación y un poder que son mayores que los que ella sacrifica[70].

Más poder significa más interioridad. El poder protege la interioridad de la irrupción de lo distinto.

En el sentimiento de lo sublime el sujeto no es conmovido por lo *distinto* de él, sino que se *conmueve a sí mismo*. La visión se vuelve narcisista. En vista del poderoso fenómeno natural, el sujeto siente *su* capacidad de lo suprasensible. Lo sublime no es la naturaleza, sino el *temple espiritual* con el que el sujeto se eleva por encima de lo sensible y de la naturaleza. Así, el sentimiento de lo sublime se refiere en último término a la «superioridad de la destinación racional de nuestras facultades cognoscitivas sobre la máxima facultad de la sensibilidad»[71]. Con el sentimiento de lo sublime el sujeto se siente elevado por encima de la naturaleza sensible. En último término, lo sublime es un sentimiento de «respeto por nuestra propia destinación», es decir, una especie de *sentimiento de sí mismo*:

> De este modo, el vasto océano sacudido por tormentas no se puede llamar sublime. Su visión es espantosa. Y hace falta haber llenado ya el ánimo de algunas

> ideas para que con semejante visión sea templado en un sentimiento que por sí mismo sea sublime, al ser estimulado el ánimo a abandonar la sensibilidad y ocuparse de ideas, que tienen una mayor conveniencia a fines. […] Aquí vemos que el concepto de lo sublime de la naturaleza no es, ni con mucho, tan importante ni tan rico en implicaciones como el sentimiento de la belleza de la naturaleza; y que dicho concepto de lo sublime no anuncia absolutamente nada conveniente a fines en la propia naturaleza, sino solo en el posible *uso* de las visiones que tenemos de ella, para hacer perceptible en nosotros mismos una conveniencia a fines totalmente independiente de la naturaleza[72].

Por eso al «hombre bruto», cuyo ánimo carece de ideas, lo sublime solo le resulta «intimidatorio». La «cultura», como cultura de la «razón que nunca es *pasiva*», es un fenómeno del poder, se basa en la imagen de la «superioridad sobre la naturaleza incluso en su inconmensurabilidad».

Pese a desmarcarse de la explicación fisiológica y empírica que Burke hace de lo sublime, Kant se aferra en su analítica transcendental de lo sublime al modelo de la autoconservación. Según Burke, el sentimiento de lo sublime se basa «en el impulso a la autoconservación y en el *temor*, es decir, en un dolor». El dolor, que es una especie de aversión, «como no llega a destrozar realmente las partes corporales» engendra los

> movimientos […] que, al limpiar los capilares más finos o más gruesos de obstrucciones peligrosas y molestas, son capaces de suscitar sensaciones agradables, pero no placer, sino una especie de agradable estremecimiento, una cierta tranquilidad entremezclada de horror[73].

El negocio vital que es organizado por el impulso de autoconservación se sirve del dolor. La economía de la supervivencia se apropia del dolor. El dolor debe estimular la circulación interna *limpiando* los capilares de materiales *externos* y librándolos así de «obstrucciones», que para Kant serían una «heteronomía». De este modo, el sentimiento de lo sublime es en último término más sano que el de lo bello, que conduce a «un debilitamiento, una disolución, una extenuación, un rebajamiento, una muerte, un desvanecimiento de los disfrutes».

Para Kant, la cohesión del sujeto que gira en torno a sí mismo aporta el modelo de la autoconservación. Debe atajarse toda penetración de lo *distinto* en la circulación autoerótica del sujeto. La autoconservación se vincula por tanto con un *proceso de depuración*. Con el sentimiento de lo sublime el sujeto se depura de lo sensible. Retirándose a la «razón *pura* y autónoma» se eleva por encima del exterior amenazante. Esta

«resolución»[74] a lo suprasensible es una resolución *a sí mismo*, al *yo auténtico*, que no puede ser perturbado por nada *distinto*.

La analítica de lo sublime es un «mero apéndice del enjuiciamiento estético de la conveniencia a fines de la naturaleza». Pero desde otro enfoque lo sublime es para Kant mucho más atractivo que lo bello. En cierto sentido, el sentimiento de lo sublime contiene más *yo* y más *poder* que el de lo bello. En relación con el concepto de deber escribe Kant:

> La majestad de la ley […] inspira reverencia (no timidez que rechaza, ni tampoco encanto que invita a la confianza), que despierta *respeto* del subordinado a su señor, pero que en este caso —puesto que el señor reside en nosotros mismos— despierta un *sentimiento de lo elevado* de nuestra propia determinación, el cual nos arrebata más que toda belleza.[75]

El motivo de este entusiasmo es que el sentimiento de lo sublime representa un «*sentimiento espiritual*»[76] libre de toda heteronomía y que surge de volverse a la «razón pura y autónoma». Este sentimiento espiritual o sentimiento de sí mismo es al mismo tiempo un sentimiento de poder:

> Así pues, la sublimidad no se contiene en ninguna cosa de la naturaleza, sino solo en nuestro ánimo, en la medida en que podemos tomar conciencia de que somos superiores a la naturaleza en nosotros y, merced a ello, también a la naturaleza […] fuera de nosotros[77].

En vista del poderoso fenómeno natural el sujeto no toma conciencia de su finitud, sino de su superioridad e «independencia»[78]. Tal fenómeno natural no sume el ánimo en un *sentimiento de la naturaleza*, sino en un sentimiento espiritual o un sentimiento de poder. Sin embargo, en su *Teoría estética*, Adorno remite a una experiencia totalmente distinta de lo sublime:

> Al contrario de lo que Kant quería, el espíritu percibe ante la naturaleza menos su propia superioridad que su propia naturalidad. Este instante mueve al sujeto a llorar ante lo sublime. El recuerdo de la naturaleza disuelve la terquedad de su autoposición: «¡La lágrima brota, la tierra vuelve a tenerme!». El yo sale así espiritualmente de la prisión en sí mismo.[79]

La kantiana «razón que nunca es *pasiva*» y que no era capaz de llorar es en cierto modo el polo opuesto a la «tierra». Como ya señalamos al comienzo,

Kant experimenta la «mortalidad» como «el veredicto más humillante que se puede emitir sobre un ser racional ("eres polvo y en polvo te has de convertir")». El *sentimiento de la naturaleza*, que el espíritu adorniano experimenta en vista de lo sublime, viene a ser un *sentimiento de la mortalidad*. No es ni un sentimiento del yo ni un sentimiento de poder. En vista de lo sublime el espíritu es sintonizado con lo que el *yo* no es. Las lágrimas liberan al yo del «encarcelamiento en sí mismo». Llorando, el yo se desprende de su interioridad cerrada en sí misma. Este «llorar» singular representa un movimiento opuesto a aquel trabajo de sobreponerse al duelo que, en cierto modo, se *aferra* al yo.

ÉTICA DE LA SUPERVIVENCIA

¿Es el amor una «inclinación»? No. Es un estado, un estado del espíritu, el estado del espíritu, la *posición* del espíritu, es el estado más abarcador del espíritu: «estado» que al mismo tiempo «abarca».
PETER HANDKE, *Junto a la ventana en la roca por la mañana*

Uno que inventa sus propias órdenes para eludir las que vienen de fuera: acumula cada vez más órdenes, actúa según ellas, vive en función de ellas, solo piensa en ellas y *se ahoga*.
ELIAS CANETTI, *Hampstead: apuntes rescatados*

Como sentimiento moral, el respeto se distingue de otros sentimientos por el hecho de que surge de un afecto referido a sí mismo. Es un sentimiento *puro*, hecho por el propio sujeto y libre de toda heteronomía:

> Pero aunque el respeto es ya un sentimiento, sin embargo no es un sentimiento *recibido* por una influencia, sino *causado por sí mismo* por medio de un concepto racional, y en ello se distingue específicamente de todos los sentimientos del primer tipo, que se pueden reducir a la inclinación o al miedo[80].

El respeto *se causa a sí mismo*. Es un sentimiento de sí mismo. Aquí el sujeto solo gira en torno a sí mismo, pues el objeto del respeto es idéntico al sujeto del respeto:

> Y entonces la ley del deber, en virtud del valor positivo que nos hace sentir gracias a que la obedecemos, encuentra una entrada más fácil gracias al *respeto por nosotros mismos* en la conciencia de nuestra libertad[81].

El sujeto solo se oye hablar a sí mismo sumiéndose en la voz propia, que es la «férrea voz»[82] de la razón. Aquí el sujeto no se ve importunado por el *otro*, mientras que aquella «voz estentórea y forzada»[83] lo involucra en una heteronomía radical.

El rasgo fundamental de la razón es la «pura actividad ejercida por sí misma» o la «espontaneidad pura»[84]. Esta actividad ejercida por sí misma es *pura* porque no es afectada por nada *distinto*. Ser afectado únicamente por sí mismo es la constitución de aquel «*yo auténtico*» que para Kant representa el sujeto de la moralidad. La moral presupone un trabajo de depuración. El «hombre» se convierte en sujeto moral depurándose hasta hacerse un «yo auténtico». Hay que desprenderse de la «sensibilidad», que «en sí misma es vulgar»:[85]

> A eso se debe que el hombre se atribuya una voluntad que no se satisfaga con nada que meramente se englobe en sus apetitos e inclinaciones, mientras que, por el contrario, piense que son posibles e incluso necesarias por sí mismas acciones que solo pueden suceder relegando todos los apetitos y los estímulos sensibles. La causalidad de esas acciones reside en él en cuanto que inteligencia y en las leyes de los efectos y las acciones según los principios de un mundo inteligible, del que él sin embargo solo sabe que, en él, únicamente la razón da la ley, y concretamente una razón pura e independiente de la sensibilidad, e igualmente porque él mismo es el *auténtico yo* únicamente en cuanto que inteligencia (mientras que en cuanto que hombre solo existe como manifestación de sí mismo)[86].

El hombre en cuanto que hombre es «solo manifestación de sí mismo». El sujeto de la moralidad se busca tras esta «manifestación». Tras el proceso de depuración moral, que retira la «manifestación», «queda […] algo […] restante»[87]. Este *resto puro*, este producto sagrado del trabajo de sobreponerse al duelo es el «yo auténtico», que se figura tener la dicha del poseerse absolutamente a sí mismo. No padece nada, solo se conmueve a sí mismo. Por el contrario, el hombre en cuanto que «manifestación» «padece», y eso lo hace *mortal*.

La moralidad se expresa como acto, como «acción». No debe permitir ninguna «reacción»[88]. En su pasividad la «reacción» sería una heteronomía, impediría el sentimiento de poder y de libertad. Incluso la «beneficencia», mientras surja de una pasión, es «*pragmáticamente* nociva»

y «*moralmente* reprobable». Ya no es una acción moral, pues la pasión, en cuanto que «afección», «impide al momento la libertad y el dominio de sí mismo»[89]. La moral no debe ser una *pasión*. Incluso la empatía pasiva es para Kant «infantil y pueril»:

> empatizar inactivamente con el sentimiento de otro, dejar que la empatía hacia sentimientos ajenos contagie los propios y, de este modo, dejarse afectar de una forma meramente pasiva, [es] infantil y pueril[90].

Sintonizar con el otro, la empatía, no es ninguna acción, ningún acto, y por eso carece de cualidad moral. Para Kant toda forma de empatía es «pasiva», y por tanto no es ninguna «acción». Involucra al sujeto en una heteronomía.

Ningún sentimiento previo a la ley moral debe influir sobre la acción:

> Aquí no *antecede* en el sujeto ningún sentimiento que estuviera ajustado con la moralidad, pues eso es imposible, ya que todo sentimiento es sensible. Pero los resortes de la conciencia moral tienen que estar libres de todo condicionamiento sensible[91].

La sensibilidad, en función de la cual se explica el sentimiento, es pasiva. A diferencia de la razón «activa por sí misma» y «autónoma», la sensibilidad es pasiva. La moralidad no se aviene con ninguna pasividad, con ninguna pasión. Pero la represión del sentimiento asociado a «inclinaciones» y al «impulso sensible» no conduce a una mera falta de sentimientos. Más bien acarrea dolor, el cual se distingue no obstante del sentimiento habitual: «Por consiguiente, podemos entender *a priori* que la ley moral, en cuanto que principio determinante de la voluntad, al contrarrestar nuestras inclinaciones tiene que provocar un sentimiento que se puede llamar dolor, y con eso tenemos aquí el primer caso, y quizá también el único, en el que partiendo de conceptos *a priori*, podemos definir la relación de un conocimiento (en este caso, el conocimiento de una razón práctica pura) con el sentimiento de placer o desagrado»[92]. A diferencia del sentimiento «patológico», este dolor tiene una cualidad moral. Hay que diferenciarlo por tanto de aquel dolor pasivo que supone una heteronomía:

> En efecto, cuando otro sufre y yo también me dejo contagiar (por medio de la imaginación) de su dolor, que no puedo remediar, entonces sufrimos los dos, aunque

> en realidad (en la naturaleza) el mal únicamente afecta a uno. Pero no puede ser que haya el deber de multiplicar el mal en el mundo[93].

Es interesante que la ética del deber recurra aquí al cálculo utilitarista y hedonista. El dolor activo que el sujeto se aflige a sí mismo promete una ganancia en términos de economía de poder. Uno se perjudica a sí mismo para robustecer el «yo auténtico» contra el «yo determinable patológicamente»[94]. El sujeto ejercita sus fuerzas en su propia herida. El dolor progresivo testimoniaría un progreso moral. Esta vía de formación moral estará caracterizada por el dolor.

Según Kant, la naturaleza humana no es por sí misma capaz de hacer el bien. Hay que obligar con «violencia» a «templar el ánimo para la sensación moral»[95]. De este modo, la benevolencia tampoco tendría ningún valor moral genuino. La moral kantiana no se puede vincular con ninguna *afinidad con la naturaleza*. Según Kant, las «almas de temple empático» actúan en última instancia por un «deleite interior». Se «regocijan» de la «satisfacción de otros»[96]. Así quedan prendidas en la «sensibilidad», es decir, en el «amor propio». A Kant le resulta ajena una *consonancia* original *con el otro*, que justamente no se sitúa en el nivel de la «sensibilidad» o de la «inclinación», sino que hay que comprender más bien como una *constitución espiritual*, como un *temple espiritual*[97]. Esta *propensión* premoral *al otro* es el contenido de la *afabilidad*.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant confiesa algo en una nota a pie de página:

> Confieso de buena gana que no puedo asociar una *gracia* al *concepto del deber*, precisamente por mor de la dignidad de este concepto. Pues él contiene una compulsión incondicionada, con la cual la gracia está en contradicción directa.[98]

Es decir, la moral que se basa en el forzamiento o en el deber no puede resultar encantadora. Una moral encantadora sería una contradicción. Sin embargo, Kant trata de integrar el encanto en su teoría moral, que —como él mismo «confiesa»— obviamente carece de aquel. La «virtud», concretamente la «conciencia firmemente fundamentada del exacto cumplimiento del deber», como se sigue diciendo en la nota a pie de página, es «en sus consecuencias también *benéfica*». Y

> la imagen magnífica de la humanidad, presentada en esta su figura, permite muy bien la compañía de las Gracias, las cuales, sin embargo, cuando aún se trata solamente de deber, se mantienen a una reverente distancia.

Sigue diciendo Kant:

> Pero si se mira a los resultados amables que la virtud, si encontrase entrada en todas partes, extendería en el mundo, entonces la Razón que se rige moralmente trae a juego a la sensibilidad (mediante la imaginación).

Es decir, el encanto no es más que un fenómeno concomitante, un accesorio de la virtud, una bella apariencia, que sin embargo no debe impedir ver el auténtico ser o la auténtica esencia de la moral, que es la «determinación por el deber». El encanto y la gracia quedan limitados a la sensibilidad o a la imaginación. No hay por tanto ninguna *razón encantadora o afable*.

La «bondad» de las «almas de temple empático»[99] no es para Kant más que una virtud «adoptada»[100]. Es por tanto infundada y carece de padre. Le faltaría la verdadera paternidad, que se basa en la «razón autónoma» o en sus «principios morales». Esta virtud carente de padre no tiene verdadero valor moral. Como mucho, se sitúa entre los «aditamentos externos» o los «accesorios», es decir, las *parerga*[101], que solo producen una «bella *apariencia* similar a la virtud». Pero Kant declara que las *parerga* (por ejemplo «el amor y el respeto mutuos») son *extrínsecas* («accesorios externos») a la auténtica virtud. Sin embargo, compensan un defecto inherente a la moral kantiana. Como si fueran un hermoso marco o un bello vestido, que son accesorios estéticos, estas *parerga* devuelven las «gracias» o los «encantos» a la moral[102]. Sin ellas, el sujeto de la moral se anquilosaría en una fortaleza de principios. Además, las *parerga* hacen que la virtud sea «querida». Así pues, su bella apariencia sería *necesaria* para la educación, sin la cual no sería posible ninguna comunidad moral, es decir, ninguna realización del *ergon*.

La economía del poder, que domina la moral kantiana, la priva de todo encanto y gracia. Poder y encanto se contradicen. La verdadera virtud, la que no es «adoptada», es decir, la virtud ratificada por el padre como «razón», según Kant es «masculina». Por el contrario, el alma «de temple empático» solo es capaz de una «virtud femenina»[103]. Igual que la

analítica existencial de Heidegger, la moral de Kant está animada por el heroísmo de la «resolución vigorosa»:[104]

> La verdadera fortaleza de la virtud es el *ánimo tranquilo* que tiene la resolución ponderada y firme de ejercer su ley. Eso es el estado de *salud* en la vida moral. Por el contrario, la pasión, aunque sea avivada por la representación del *bien*, es un fenómeno que por un momento resulta esplendoroso pero que acaba provocando debilidad[105].

El corazón femenino no fomenta la ocupación moral de la razón, sino que más bien inflige un daño a la «salud (*status salubritatis*) de la razón». Lo femenino pone enfermo.

La filosofía tiene que actuar «(terapéuticamente) como *medicamento (materia medica)*, para cuyo uso son indispensables farmacopeas y médicos (que son los únicos que están autorizados a *prescribir* su uso)»[106]. Para controlar estas prácticas medicinales filosóficas Kant exige adicionalmente una «policía», que «tiene que velar para que sean médicos colegiados y no meros aficionados quienes se permitan *aconsejar cuál es la filosofía que hay que estudiar*». Los «médicos colegiados», que están controlados por la «policía» filosófica, deciden qué es o debe ser medicamento o veneno. Velan constantemente por las fronteras que ellos trazan y que discurren entre la vida y la muerte. La propia «filosofía» consistiría en esta praxis de la delimitación y el trazado de fronteras. Ciertamente, una filosofía del sentimiento sería un veneno que la «policía» kantiana tiene que confiscar y que provocaría una muerte prematura. Por el contrario, la filosofía «que deposita su interés en la finalidad global de la razón (la cual supone una unidad absoluta) comporta un sentimiento de *fuerza* que muy bien puede restituir en cierta medida la debilidad física de la *vejez*»[107]. Según la praxis medicinal de Kant, la unidad, la identidad y la totalidad irradian una fuerza salutífera. Prolongan la vida, transmiten al sujeto un sentimiento de fuerza. Por el contrario, la muerte sería el principio de la multiplicidad o del fragmento. El trabajo para sobreponerse al duelo del que habla Kant se nutre de la «ineludible necesidad de la razón humana», «que solo encuentra plena satisfacción en una unidad completamente sistemática de sus conocimientos»[108], y trabaja constantemente en aquella apariencia que impide ver la negatividad de la muerte[109].

Probablemente Kant siempre experimentara el incremento de poder como disminución de la muerte. Pero estas ansias de más poder privan a la vida de vitalidad y generan una rigidez cadavérica. El trabajo de

sobreponerse al duelo acaba resecando el ánimo. Para Kant el sentimiento sería una marca de la mortalidad. Según su doctrina de las pasiones, la «apatía» robustece el ánimo más que aquellas «pasiones vigorosas», que tuvieron mejor valoración moral que las «pasiones que se derriten»:

> Como hemos dicho, el *don natural* de una *apatía* con suficiente fuerza anímica es la *flema* feliz (en sentido moral). Quien está dotado de ella, aunque no por eso sea ya un sabio, sin embargo recibe un trato preferente de la naturaleza, lo cual le permite llegar a ser sabio con más facilidad que otros[110].

A diferencia de la flema como debilidad, que solo conduce al «hartazgo y al sueño», la flema como fortaleza, es decir, la «sangre fría», mantiene la vigilancia moral del «hombre honesto». En último término, la «sangre fría» es una propiedad esencial del filósofo:

> Su temperamento feliz [de quien tiene sangre fría] representa en él el puesto de la sabiduría, e incluso en la vida corriente lo llaman el filósofo. Gracias a esto es superior a los otros […]. También lo llaman a menudo *astuto*, pues todas las ballestas y catapultas que disparan contra él le rebotan como si fuera un saco de lana[111].

El trabajo de superar el duelo del que habla Kant se realiza como una «gimnasia ética», que promete salud y más vida. No es meramente «combatir los impulsos naturales hasta alcanzar la medida que permita domeñar tales impulsos en los casos dados que supongan una amenaza para la moralidad»[112]. Como ejercicio de fuerza contra la muerte, ese trabajo de superar el duelo consistirá más bien en combatir la *naturaleza en general*. Esta «gimnasia ética» tiene por objetivo que el sujeto paciente «se regocije de la conciencia de su libertad recuperada». Debe robustecer el corazón. Kant habla a menudo de «estar alegre», de «sentido de la alegría» o de «júbilo»: «Las reglas de la ejercitación en la virtud (*exercitiorum virtutis*) desembocan en los dos temples en los que uno se siente de un ánimo valiente y jubiloso (*animus strenuus et hilaris*) por cumplir sus deberes»[113]. O: «el corazón alegre en el *seguimiento* del deber propio […] es un signo de la autenticidad de la intención virtuosa»[114]. Pero el júbilo del corazón kantiano está aquejado de una peculiar *rigidez*. Carece de toda naturalidad. No deja sentir ninguna alegría o radiante serenidad. Más bien el júbilo forzado deja entrever el duelo reprimido o el resentimiento oculto.

El júbilo es «sano». La ética es para Kant una «dietética»:

> Conservarse moralmente sano es una especie de *dietética* para el hombre. Pero la *salud* solo es un bienestar negativo: por sí misma la salud no se siente. Se le debe agregar algo que otorgue un agradable disfrute vital y que no obstante sea meramente moral. Eso es el corazón siempre jubiloso según la idea del virtuoso *Epicuro*[115].

La «filosofía práctica» demuestra ser una «ciencia medicinal» que prolonga la vida, porque «el solo poder de la razón determina el modo de vivir del hombre al dominar este sus sentimientos sensibles mediante un principio que se da a sí mismo»[116]. El poder de la razón, su autonomía y su libertad posibilitan una vida larga y sana. La heteronomía, por el contrario, pone enfermo. En su valoración de la obra *Del arte de prolongar la vida humana*, escrita por un tal profesor Hufeland, Kant declara la «filosofía moral y práctica» una «medicina universal» que debe servir para «*impedir* las enfermedades»[117]. La «suprema tarea dietética» consiste en «*controlar las sensaciones enfermizas con solo proponérselo firmemente*»[118]. La «fuerza [moral] del ánimo» posterga la muerte. Esta «ética aplicada» debe garantizar una larga vida. El «arte de prolongar la vida humana» es una imagen alegórica de aquel trabajo de superar el duelo con el que se completa el discurso kantiano.

Tanto reír como llorar alegran el ánimo y «con sus desahogos» liberan, según Kant, «de obstáculos la fuerza vital»[119]. No obstante, el «hombre» básicamente no debería llorar, a no ser «porque se compadezca generosa pero impotentemente del sufrimiento ajeno». Pero incluso en este caso las lágrimas solo tienen que «brillar» en el ojo. No deben «caer a gotas». En el brillo de las lágrimas retenidas ve el sujeto su propio esplendor, el esplendor de su poder y su libertad. El imperativo de no dejar caer lágrimas en forma de gotas equivale a la coerción de ser sí mismo. «Sollozar» es para Kant una «música desagradable»[120]. Como aquellos cánticos devocionales que perturbaban «la ocupación de pensar», los gemidos provocan asco. Obligarían al otro a sumarse al llanto contra su voluntad. Kant diría que tanto el sollozo como la música carecen de «urbanidad». Esta muestra afectiva, que sería expresión de una pasividad extrema, sería inadecuada para la cultura de la «razón que nunca es pasiva». El hombre heroico no debe limitarse a derramar lágrimas. Las lágrimas retenidas, que solo brillan en el ojo, hacen que resplandezca su «razón nunca *pasiva*».

Es interesante que el discurso kantiano esté dominado por un vocabulario marcadamente económico. Sin embargo, tal vocabulario no le resulta del todo externo. Más bien, dicho discurso se organiza a sí mismo conforme a patrones económicos. Todo cuanto se refiere a inclinaciones y necesidades tiene, según Kant, un «*precio de mercado*». Por el contrario, «aquello que sin presuponer una necesidad es adecuado a un cierto gusto, es decir, a una complacencia en el mero juego sin finalidad de nuestras potencias anímicas», tiene un «relativo *valor afectivo*». La moralidad, por el contrario, «no tiene un mero valor relativo, es decir, un precio, sino un valor interior, es decir, *dignidad*»[121]. Todo precio relativo tiene un valor de intercambio: «Todo aquello que tiene un precio también puede ser reemplazado por algo distinto como su *equivalente*; por el contrario, lo que está elevado por encima de todo precio y, por tanto, no permite ningún equivalente, tiene una dignidad»[122]. La decisión sobre si una acción es moral o no no se toma de acuerdo con los criterios de una habitual ley de mercado: «aunque aquí la virtud es tan valiosa únicamente porque cuesta tanto, no porque reporte algo»[123]. La ocupación moral no es una actividad remunerada. No reporta nada. No se somete a la usual ley de la economía de mercado, y esto es lo que constituye su santidad:

> Así pues, esta apreciación da a conocer el valor de tal modo de pensar como dignidad y lo aparta infinitamente de todo precio, con el que ella no se puede cotizar ni comparar sin, por así decirlo, abusar de su santidad[124].

Un incentivo económico solo moverá a actuar moralmente a aquel que tenga un «ánimo sin formar» y «embrutecido»:

> Aunque no se puede negar que para llevar por primera vez a la vía del bien moral a un ánimo sin formar o embrutecido se necesitan algunas instrucciones preliminares para tentarlo con su provecho personal, o para aterrarlo haciéndole ver el perjuicio, sin embargo, tan pronto como esta maquinaria o este andador haya surtido algún efecto hay que enseñar al alma la pura motivación moral[125].

Aunque Kant intenta depurar la moral de economía, del «precio», sin embargo aquella constantemente vuelve a decantarse hacia lo económico, o bien se sirve de un cálculo económico en el desarrollo de su razonamiento. De este modo, una economía de intercambio contamina su reflexión moral:

> Una *cuarta* persona a la que le va bien, viendo a veces cómo hay otros que tienen que luchar con grandes fatigas (y a los que ella muy bien podría ayudar), piensa: «¿A mí qué me importa? Que cada uno sea tan feliz como el cielo disponga o como se pueda hacer a sí mismo, que yo nada le habré de quitar, es más, ni siquiera le envidiaré nada. ¡No tengo ganas de contribuir a su bienestar ni de asistirle en su indigencia!» […] Pero aunque es posible que según aquella máxima pueda existir una ley natural universal, sin embargo es imposible *querer* que tal principio tenga vigencia en todas partes como ley natural, pues una voluntad que decidiera esto se contradiría a sí misma, ya que después de todo podrían darse algunos casos en los que ella necesitara del amor o de la compasión de otros, y en los que con semejante ley natural salida de su propia voluntad se privara a sí misma de toda esperanza de recibir la asistencia que desea[126].

Para Kant solo se le atribuye valor moral al amor por deber:

> Pues el amor como propensión no se puede ordenar, mientras que la beneficencia por deber, aunque ninguna predisposición mueva a ella, es más, aunque resista el rechazo natural e invencible, es *amor práctico* y no *patológico*, que reside en la voluntad y no en la propensión de la sensación, en las máximas de la acción y no en las máximas de la blanda compasión; pero aquel es el único que se puede ordenar[127].

Kant se aferra al término «amor», aunque el amor por deber prácticamente ya no es amor. El amor como inclinación es «evanescente». Carece de consistencia, que es uno de los criterios más importantes de la valoración económica. Primero hay que amar la «ley» y el «yo auténtico» y legislador, antes de volverse al otro. El amor como inclinación es una mera «propensión de la sensación». El amante sin «máxima» es para Kant un «mal santo». El «amor *práctico* y no *patológico*» no tiene «precio de mercado» ni «relativo valor afectivo». *Sin embargo, no se eleva por encima de toda economía ni de toda categoría de precio*. Kant lleva una contabilidad clandestina de ganancias y pérdidas. Como toda acción moral, estará involucrado en una economía:

> en efecto, este juicio no es más que el efecto de la importancia ya presupuesta de leyes morales (si mediante la idea de libertad nos separamos de todo interés empírico); pero que nos separamos de este, es decir, que nos consideramos libres a la hora de actuar y que de este modo, sin embargo, debemos mantenernos sometidos a ciertas leyes para hallar un valor únicamente en nuestra persona, un valor que pueda *compensarnos* de toda pérdida de aquello que un valor proporciona a nuestra situación[128].

La moral debe situarse más allá de toda economía. Pero se expresa como un negocio. Renunciando a precios finitos, la ocupación moral o la ocupación santa espera un premio o una ganancia *infinitos*. Así pues, se sigue comerciando en un mercado sagrado. La economía se restablece dando un rodeo. La economía de la indemnización, de la equivalencia, de la acumulación y de la posesión organiza el santo negocio de la moral. El sujeto que soporta el dolor moral espera ocultamente una «indemnización». La renuncia a la economía del provecho promete un provecho infinito:

> tan pronto como esta maquinaria o este andador haya surtido algún efecto hay que enseñar al alma la pura motivación moral, que no solamente por ser la única que fundamenta un carácter (una forma de pensar práctica y consecuente con arreglo a máximas inalterables), sino también porque enseña al hombre a sentir su propia dignidad, le da al ánimo una fuerza que él mismo no esperaba para desprenderse de todo apego sensible, en la medida en que este quiera ser dominante, y para hallar *abundante indemnización* por el *sacrificio* que ofrece en la independencia de su naturaleza inteligible y de la grandeza de ánimo a la que se ve destinado[129].

La moral kantiana, que se figura libre de toda economía, obedece sin embargo a una *economía del sacrificio*. Aquí no nos hallamos ante una donación o una renuncia infundada o incomprensible, sino que estas más bien están ligadas a la promesa de una indemnización o una recompensa. El negocio moral de Kant no sufre la menor pérdida. Siempre trabaja reportando beneficio. No solo le transmite al ánimo el sentimiento de fuerza y poder, sino que además proporciona dicha e inmortalidad.

Para el bien supremo resulta determinante la economía de la equivalencia:

> En la medida en que la virtud y la felicidad constituyen juntas la posesión del bien supremo en una persona, también la felicidad, distribuida exactamente en la misma proporción que la moralidad (como el valor de la persona y su merecimiento de ser feliz), constituye el *bien supremo* de un mundo posible[130].

Es interesante el énfasis de la expresión «exactamente en la misma proporción». Refleja el rigorismo del negocio del duelo kantiano. La felicidad debe «distribuirse […] exactamente en la misma proporción que la moralidad». Un «Dios» de la moral debe contar las lágrimas y reacuñarlas en felicidad. El dolor que acompaña a los esfuerzos por la moralidad se recompensa. Pero aquella moneda sagrada debe ser distinta

de la moneda usual a la que se había renunciado. Se invierte para una ganancia posterior. El bien tiene por tanto un *precio especulativo*, que debe ser mayor que el actual «precio de mercado».

El «querer perfecto de un ser racional» se expresa como anhelo de totalidad. La ocupación moral anhela todo el bien, que abarca más que el bien «supremo», es decir, el más valioso de todos los bienes posibles. El *anhelo de la razón* se dirige a la *posesión* de la totalidad:

> Lo primero (es decir, lo supremo, *supremum)* es aquella condición que por sí misma es incondicionada, o sea, que no está subordinada a ninguna otra (*originarium*); lo segundo (es decir, lo completo, lo *consummatum)* es aquel conjunto que no es a su vez parte de un conjunto aún mayor de la misma especie (*perfectissimum*)[131].

Según Kant, aunque la virtud, como «merecimiento de ser feliz», es el «bien *supremo*», sin embargo no es aún el «bien entero y completo». Solo la virtud y la dicha juntas prometen la «totalidad», la «*posesión* del bien supremo».

Una de las condiciones para «obrar el bien supremo» es la «*existencia* que perdura hasta el *infinito*», es decir, la «inmortalidad del alma». «Ningún ser racional del mundo sensible» es «en ningún momento de su existencia» capaz de la «*completa conformidad* de las conciencias a la ley moral» ni de la «santidad». Solo es posible una aproximación infinita a lo largo de un «*progreso* que se prolonga hasta el *infinito*». La completa *calma*, que no sería perturbada por ninguna voz del *otro*, el momento dichoso del *recogimiento* infinito, del absoluto *poseerse a sí mismo*, en el que uno no percibiría otra cosa que la voz del «auténtico yo», le resulta imposible al «ser dependiente de objetos de la sensibilidad». El objeto de deseo imposible de alcanzar mantiene activa la «*aspiración* incesante» «incluso más allá de esta vida»[132]. Son las inclinaciones y las necesidades, es decir, la afección heterónoma, las que impiden a la voluntad alcanzar una conformidad completa a la ley moral. Pero la perfección moral, es decir, la «santidad», «se exige como necesaria en la práctica». De este modo resulta necesario un «progreso al infinito». Para que el discurso sobre el «progreso» siga teniendo sentido «más allá de esta vida», tiene que postularse un curso temporal perdurable y sucesivo que no se distinga esencialmente de la temporalidad «de esta vida». Además, el «progreso» presupone la sensibilidad, a la que se *opone* la «aspiración» moral a favor de la «santidad». Es decir, la «incesante aspiración» del alma necesita la

temporalidad y la sensibilidad. Así pues, la muerte o el final «de esta vida» no deberían producir ninguna cesura decisiva. Las condiciones que imperan antes de la muerte, y que son responsables de que la voluntad se desvíe de la ley moral, tienen que seguir dándose para que sea posible una «aspiración» moral. ¿O tendrá el alma que proseguir con el trabajo de depuración incluso después de la muerte, y concretamente de forma infinita, porque no puede hacer que los actos inmorales cometidos en el «mundo sensible» no hayan sucedido, ya que no hay *perdón*? ¿Hay que proseguir por tanto infinitamente el trabajo de sobreponerse al duelo o el trabajo de depuración, recordando y asimilando los actos inmorales cometidos?

Según el *Fedón*, el alma que en vida «huyó del cuerpo», al morir logra liberarse del cuerpo que se desintegra. Se «desprende puramente», no «se lleva nada del cuerpo». «Liberada del error y de la ignorancia, del temor y del amor salvaje y de todos los demás males humanos», se le otorga una felicidad[133]. A esta alma dichosa, que en la muerte se une con lo infinito, le sobraría el «*progreso* que se prolonga hasta el *infinito*», pues ya la muerte sella el desposorio con lo infinito. Según Kant, a ningún alma se le concedería esta felicidad. El alma inmortal sigue siendo *finita* hasta el infinito. Se le deniega el recogimiento absoluto. Pero para que sea posible una «incesante aspiración» el alma tendrá que seguir arrastrando el cuerpo, como aquella alma desdichada de Platón que «solo se separa del cuerpo manchada e impura». Para el «progreso al infinito» habrá que otorgar no solo al alma, sino también al cuerpo, una «existencia que perdure hasta el infinito». Aunque la infinitud o la inmortalidad del cuerpo perpetuarían la aspiración moral, sin embargo su existencia que perdura hasta el infinito al mismo tiempo distraería el alma hasta el infinito y la desviaría de la ley moral. Un ensimismamiento absoluto del alma sería imposible. La esperanza no habrá de dirigirse a una perduración que se limitara a prolongar al infinito la constitución del ser *antes* de la muerte, sino a un ser *constituido de forma totalmente distinta*. Pero esto no presupone necesariamente la perduración infinita, la «inmortalidad del alma», a la que Kant se aferra.

Lévinas hace una interpretación muy peculiar del postulado kantiano de la inmortalidad del alma. Según Lévinas, la esperanza de Kant no se pone en la «prolongación de la vida», como «una prolongación del tiempo anterior a la muerte después de ella»[134], ni se pone en «un más allá que prolongue el tiempo»[135], sino en una «dimensión de origen que no es un

desmentido de ese tiempo limitado, sino que posee un sentido distinto al del tiempo finito o infinito»[136], es decir, la esperanza se pone en «una temporalidad *distinta*»: «El tiempo no se prolonga tras la muerte tal como se sucedía hasta ella»[137]. De este modo, la esperanza kantiana de la «inmortalidad del alma» presupone para Lévinas una ruptura radical o una «discontinuidad» en relación con el tiempo. Según Lévinas, ella no resuelve la «necesidad de sobrevivir». Esta interpretación no deja de ser problemática. La fórmula kantiana contra la muerte, el poseerse absolutamente a sí mismo, sin duda trasciende el mero «sobrevivir», pero el postulado de la inmortalidad del alma no presupone una experiencia temporal totalmente «distinta». La lectura de Kant que hace Lévinas no tiene en cuenta aquella estrategia económica o de economía del poder que organiza toda la teoría moral kantiana. Lo decisivo de su economía no es la «discontinuidad», sino una acumulación o un incremento *continuos*. Kant habla del «crecimiento» de la «perfección natural»[138]. De este modo, la «duración» se muestra como una *perduración* infinita y continua:

> *quiero* […] que mi duración sea ilimitada, insisto en ello y no renuncio a esta fe; pues este es el único caso en el que mi interés determina ineludiblemente mi juicio, ya que *no me está permitido* cejar de él[139].

El tremendo «interés» de Kant está de luto. Se nutre del trabajo de superar el duelo, que consiste en matar la muerte.

La duración, que debe ser «infinita», no marca ninguna transcendencia. No transciende la temporalidad *previa* a la muerte llevándola a una «temporalidad distinta». En Kant no se espera un *tiempo del otro* más allá del *tiempo del yo. «Mi* duración» no se podría asimilar a la «duración» de la que habla Lévinas, «que es inasequible a todo querer del yo y que queda absolutamente fuera de la actividad del yo», una «duración» por tanto que, en cuanto que *tiempo del otro*, acabaría produciendo una pura «pasividad»[140]. La «existencia que perdura en el infinito» de la que habla Kant promete más bien una aproximación infinita a una pura *actividad*, en la que el sujeto no se ve afectado por nada ajeno; una aproximación infinita a una interioridad absoluta, que no *envejece*, puesto que no *padece* nada. El alma kantiana no solo quiere «existir» «infinitamente», sino *ser lo infinito*. Sin embargo, lo infinito, a lo que también aboca la ética de Lévinas, no debería alcanzarse en Kant a través de una discontinuidad, sino mediante una continuidad. La expresión —pese a todo prosaica— de «interminable»

enfatiza la continuidad de la perduración, la constancia del *trabajo* infinito. Paradójicamente, en su anhelo de lo infinito Kant tiene debidamente en cuenta la finitud de la existencia humana.

Aquel *envejecimiento*, que en Lévinas designa la fórmula temporal de una «pasividad» que nunca se puede asumir del todo en la actividad del yo[141], sería una humillación para la «razón», cuyo ideal sería un *actus purus*. La «razón que nunca es *pasiva*» no envejece. De una forma muy sutil, la teoría moral kantiana trabaja para *eliminar la muerte*. El *negocio moral* debe *rentar* la vida infinita, que sería el *final de la muerte*. En la «esperanza» de Kant se entrevé un resentimiento contra la mortalidad humana. Esa «esperanza» se basa en el anhelo de *matar la muerte*.

II. Mi muerte

Cuando tengo miedo no soy bueno (en ningún sentido).
PETER HANDKE, *Fantasías de la repetición*

Lo que más me gustaría sería moverme dentro de otros hombres y tardar mucho en encontrar el camino para salir de ellos.
ELIAS CANETTI, *Hampstead: apuntes rescatados*

Un heroísmo del yo domina el análisis heideggeriano de la angustia y de la muerte. La existencia hace un uso heroico de la angustia. Tiene «*a punto de producirse*»[142] aquel «momento» en el que la existencia, en cierto modo, *hace surgir* el «yo más propio» o la «autonomía» (en el sentido de «tener consistencia por sí mismo»)[143]. Ante la inminencia de la muerte despierta una «recóndita» resolución a sí mismo «que se cree capaz de soportar la angustia»[144]. La existencia ejercita sus fuerzas con la muerte o con la angustia. Como sucedía en la analítica kantiana de lo sublime, una sutil economía del poder estructura el lugar de la angustia y de la muerte. Un heroico ser para la muerte hace que la «impotencia» se torne en la «supremacía de un recóndito proyectarse *a sí mismo* dispuesto a afrontar la angustia»[145]. Ante la «posibilidad de la *desmesurada* imposibilidad de la existencia»[146], la existencia aborda su «yo más propio» como instancia determinante que asigna las *medidas*. A la «extrema posibilidad» de «desistir *de sí mismo*» responde con un énfasis del yo. La muerte, como posibilidad extrema del «desistir de sí mismo»[147], se asimila como posibilidad de poder ser *sí mismo*. Es un «modo de ser»[148], y concretamente una posibilidad privilegiada de ser sí mismo: la muerte *es* el yo. Morir significa por tanto «"yo soy" más propio, es decir, yo seré mi yo más propio»[149]. Heidegger podría haberlo formulado también cartesianamente: *morior ergo sum*.

Para Heidegger la única muerte *humana* es *mi* muerte, cuya característica fundamental es que «no guarda referencia con nada». Ante la muerte «fracasa […] todo "coexistir" con otros», pues ella «*reclama*» la existencia «*en cuanto que singular*»[150], «aislando la existencia en ella misma»[151]. En esta «falta de referencias» «se ha disuelto toda referencia a una existencia distinta»[152]. La aspiración a poseerse a sí mismo es inherente a lo que «*mi* muerte» tiene de *mía*. En cierto sentido, la heteronomía es encarnada por aquel «uno impersonal» del que la existencia, al resolverse a sí misma, se aparta expresamente cuando «se adelante hacia la muerte». A ella se le opone la «autonomía», en el sentido de «tener consistencia por sí mismo». Pese a todas las diferencias, en su estructura profunda esta «autonomía» se parece a la constitución de la «razón autónoma» o del «yo auténtico» en Kant. La «resolución que se adelanta» «obliga» a la existencia «a la posibilidad de asumir por sí misma y de sí misma su ser más propio»[153]. Sin duda esta retirada al «yo más propio» no significa ninguna «constricción» del «coexistir con otros» de la existencia. Pero *mi* muerte reduce enormemente el coexistir. Solo es una de las posibles formas de morir. Sin embargo, Heidegger absolutiza esta forma de morir al declararla la muerte «auténtica» y la única muerte humana. Una muerte distinta sería la que no conduce a la «falta de referencias», sino a la *referencialidad*; no al yo, sino al otro: sería la muerte capaz de romper el endurecido nudo del yo para abrirlo al otro.

Coexistir

La desesperación de los héroes ante la supresión de la muerte.
El alma es múltiple, pero le gusta pasar por simple.
Elias Canetti, *El suplicio de las moscas*

En realidad, el llamado «uno impersonal» no «se ha olvidado de sí» ni «se ha perdido a sí mismo», pues la coexistencia cotidiana con los demás viene marcada por un antagonismo que no sería posible sin el interés por sí mismo:

> La convivencia en el uno impersonal no es de ningún modo una yuxtaposición cerrada e indiferente, sino un tenso y equívoco estar pendientes unos de otros, un mutuo pegar ocultamente el oído a lo que dicen otros. Bajo la máscara del estar unos a disposición de otros se desarrolla un enfrentamiento mutuo de unos contra otros[154].

Este enfrentamiento hostil —sigue diciendo Heidegger— no lo «provoca» la existencia individual ni ha surgido del «propósito de fingir y tergiversar»[155]. «Se produce ya en la coexistencia de unos con otros en cuanto que coexistencia *arrojada* en un mundo»[156]. Así pues, el enfrentamiento de unos contra otros no se basa en una conciencia expresa. No hay una intención deliberada de hostilidad. Por así decirlo, forma parte de la *naturaleza*, de las *inclinaciones naturales* de la existencia. Por tanto, la *naturaleza* a la que al parecer ha sido «*arrojada*» la existencia no se organiza con vistas a la afabilidad, sino con vistas al enfrentamiento hostil. Heidegger añade luego que *uno* tiene que oponerse a esta «interpretación del modo de ser en el que el uno impersonal ha quedado interpretado»: «Sería un malentendido si la explicación de estos fenómenos pretendiera quedar acreditada por el asentimiento del uno impersonal»[157]. El filósofo que especula aquí no necesita el asentimiento «público», pues la esfera pública está poblada por el uno impersonal. Su interpretación no «se acredita» gracias a que el uno impersonal la confirme. Él es ignorante. La esfera pública del uno impersonal no puede poner en cuestión el saber del filósofo. Ella ni siquiera sabe de su propia ignorancia. Pero Heidegger sabe que eso es lo que sucede con el modo de ser del uno impersonal. Así pues, el filósofo es *solitario* con su discurso. Él no es un uno impersonal. Al menos no siempre habrá sido un uno impersonal. El filósofo que reflexiona sobre el modo de ser del uno impersonal se ha salido de la esfera pública. Sabe lo que *uno* no sabe, es más, lo que uno ni siquiera discutiría. Su discurso *solitario descubre*, *expresa* lo que la mayoría mantiene oculto. El filósofo solitario reivindica la «verdad». La soledad sería para Heidegger la característica esencial de la «verdad».

El enfrentamiento antagónico presupone necesariamente un yo que esté *interesado* en el poder y en sobrevivir. Pero ni el poder ni la supervivencia se encuentran entre las categorías de la analítica existencial de Heidegger. En la preocupación del uno impersonal palpita un yo que la analítica existencial de Heidegger no sería capaz de describir. Heidegger solo habla incidentalmente del enfrentamiento. El uno impersonal como sujeto del enfrentamiento no es sin más idéntico a aquel uno impersonal

que aparece como una masa pública en amplias partes de la analítica existencial:

> En el uso de los medios de transporte público, en el empleo de los medios de información (periódico), cada uno de los otros es como el otro. Este modo de coexistir unos con otros disuelve por completo la propia existencia en el modo de ser «de los demás», de modo que los otros aún desaparecen más en lo que tienen de distintos y de específicos. En esta discreción y en esta imposibilidad de ser constatado el uno impersonal despliega su verdadera dictadura. Disfrutamos y nos divertimos como *se* disfruta. Leemos, vemos y juzgamos la literatura y el arte como *se* ven y *se* juzgan. […] El uno impersonal, que no es nadie determinado y que son todos, aunque no como suma, prescribe el modo de ser de la cotidianidad[158].

Pero este uno impersonal, en cuanto que masa pública, no puede explicar el antagonismo del enfrentamiento cotidiano. Resulta problemático que Heidegger no distinga entre el uno impersonal en cuanto que individuo y el uno impersonal en cuanto que masa colectiva.

La «cotidiana y promediada convivencia de unos con otros» viene marcada según Heidegger por los modos deficientes de la «asistencia» a los demás, que son el «enfrentamiento mutuo, el prescindir de los demás, el pasar de largo unos ante otros y el no importar nada unos a otros»:

> Por ejemplo, la «asistencia» como organismo social existente se basa en la constitución ontológica de la existencia como coexistencia de unos con otros. Su urgencia efectiva viene motivada por el hecho de que, en principio y casi siempre, la existencia se mantiene en los modos deficientes de la asistencia a los demás[159].

Pero Heidegger no pregunta por qué «en principio y casi siempre» *uno* es hostil o indiferente hacia los demás. Según Heidegger, esa hostilidad o indiferencia se explicarían simplemente en función de la «naturaleza» del uno impersonal, a la que se opone la «asistencia» como organismo *social*. ¿Pero quién es aquel yo en el que al parecer se basa la «naturaleza» hostil?

Según Heidegger, la «cotidiana y promediada convivencia de unos con otros» no se agota en los modos deficientes de la asistencia a los demás. También hay modos positivos de la asistencia. Su primera forma, que es la de la «asistencia que sustituye y domina», le quita al otro su preocupación:

> Esta asistencia se pone en lugar del otro asumiendo aquello de lo que hay que encargarse. Al hacer eso, el otro es expulsado de su puesto, se retira, para asumir posteriormente eso de lo que había que encargarse como algo disponible que ya está terminado o para exonerarse por completo de ello[160].

Pero esta sustitución no se hace para favorecer al otro, pues con ello el otro se convierte en «dependiente» y «dominado». De este modo, esta sustitución es un modo de «dominio». Uno se apodera del otro haciéndolo dependiente de sí. Así pues, una tendencia al yo es inherente a esa sustitución. Viene marcada por un interés en el poder y en el dominio. De este modo, hay que presuponer un yo como sujeto de un interés en el poder. Además, aquella «"asistencia" como organismo social existente» no se puede explicar en función de la «asistencia que sustituye y domina» ni en función de aquella segunda forma de la asistencia positiva, que es la asistencia «que se anticipa y libera» y que, en lugar de quitarle al otro su «preocupación», trata de «devolvérsela en realidad en cuanto tal»:

> Esta asistencia, que se refiere esencialmente a la auténtica preocupación, es decir, a la existencia del otro y no a *algo* de lo que él se encargue, ayuda al otro a entenderse a sí mismo *en* su preocupación y a *liberarse para* ella[161].

Pero esta forma de la asistencia no es el objetivo de la asistencia «social». Sin duda esta es inasequible a la analítica heideggeriana de la coexistencia con otros.

Según Heidegger, la existencia siempre es ya un coexistir con otros, y lo es «en principio […] en el conocimiento comprensivo de aquello que la existencia con los otros se encuentra dado en el entorno cuando mira alrededor y de lo cual se encarga»[162]. A causa de esta «comprensión de los otros»[163] todavía no tematizada, la mano que se encarga siempre sabe ya del otro. Pero «en principio y casi siempre» se vuelve contra el otro. ¿Pero *quién* es esta existencia que se vuelve contra el otro, que engaña, acecha y hace «acuerdos envidiosos»? No puede ser aquel uno impersonal anónimo que representa la medianía, la masa pública y colectiva. Acerca del uno impersonal escribe Heidegger:

> Cada uno es el otro y nadie es él mismo. El *uno impersonal*, con el que se responde la pregunta por el *quién* de la existencia cotidiana, es el *nadie* del que toda existencia siempre queda ya a merced en el estar unos con otros[164].

La existencia «no es ella misma cuando se desvanece en el mundo que le proporcionan, es decir, al mismo tiempo en el coexistir con otros»[165].

«En principio y casi siempre» es un «nadie»: «"*En principio*" no "soy" "yo" en el sentido del sí mismo propio, sino que soy los otros en el modo del uno impersonal»[166]. ¿Quién estaría entonces contra quién? ¿Qué sentido tendría entonces hablar de «enfrentamiento de unos contra otros», si cada uno es el otro? La «dictadura» del uno impersonal, si es que la hay, suprimiría la identidad singular de la existencia respectiva. Pero la «dictadura» de la *tercera* persona no explica el interés de la *primera* persona por sí misma. Cada uno impersonal sería en principio un *para-sí*. El «yo-yo» del uno impersonal[167] dicho en voz alta no remite sin más a que este uno impersonal «eluda poder ser auténticamente» ni a que haya sucumbido a la medianía pública. En el «yo-yo» habla justamente el *interés por sí mismo*. Todo «enfrentamiento de unos contra otros» se explicaría en función de este yo que se quiere *a sí mismo*. Ninguna solidaridad, ninguna afabilidad define la «dimensión pública del uno impersonal». El yo del uno impersonal nunca toma sus decisiones por favorecer al otro. Más bien es un cálculo planeado con vistas a *mi* ganancia lo que determina *mi* decisión. El uno impersonal que pretende la maximización de la ganancia y el éxito no sería ningún «nadie». La sociedad del uno impersonal sería la que funciona de acuerdo a la economía de la apropiación, del poder y de la supervivencia. Para negociar en el mercado público *uno* tendrá que hablar una *lengua usual de los negocios*, que es la lengua promediada del uno impersonal. Pero esta comunidad pública y su lenguaje son sostenidos por el sí mismo, por el yo que se quiere *a sí mismo*.

El mundo heideggeriano del uno impersonal, en el que uno ve y juzga como *se* ve y *se* juzga, es en verdad un mundo imaginario. No es la concordia, sino el conflicto de intereses y de opiniones lo que reproduce más adecuadamente la «esfera pública» «cotidiana». Evidentemente Heidegger no tiene sensibilidad para percibir este conflicto. Y más acá de la «dictadura» de la tercera persona, del uno impersonal, palpita el sí mismo de la primera persona. La «existencia auténtica», que se basa en «adelantarse hacia la muerte», ¿acarrearía también una relación radicalmente modificada de la existencia con el otro? ¿Podría transformar aquel enfrentamiento de unos contra otros en una disposición de unos para otros, en la afabilidad?

«En principio y casi siempre» la existencia para la muerte se comporta con la indiferencia del «uno se muere»:

> El análisis del «uno se muere» desvela inequívocamente el modo de ser del cotidiano ser para la muerte. Cuando se habla de esta forma, la muerte se entiende como algo indefinido que primero tendrá que sobrevenir todavía de alguna parte, pero que para uno mismo *todavía no se ha producido* y que por tanto no resulta amenazador. El «uno se muere» difunde la opinión de que, por así decirlo, la muerte alcanza al uno impersonal. La interpretación pública de la existencia dice: «uno se muere», porque de ese modo cada uno de los demás y uno mismo puede persuadirse de que ese «uno» que se muere justamente no soy yo, pues ese uno impersonal es el *nadie*. El «morir» es reducido al nivel de un suceso que, aunque alcanza a la existencia, sin embargo, no pertenece propiamente a nadie[168].

La «huida» o la «elusión» definen la relación del uno impersonal con la muerte. Pero al mismo tiempo Heidegger constata en el uno impersonal el «temor a fallecer»[169]. Puede ser que el «dominio de la interpretación pública del uno impersonal» perciba la muerte en la indiferencia del «uno se muere». ¿Pero *quién* es el «individuo» que, sin embargo, teme *para sí mismo* la muerte?

Según Heidegger, quien siente temor se olvida *de sí mismo*. Con el ejemplo de la «casa ardiendo» él ilustra el temor del habitante de la casa que se olvida de sí:

> Escapar de un poder ser fáctico y resuelto olvidando, se atiene a las posibilidades de salvarse y de esquivar, que previamente ya se han descubierto en el entorno. El encargarse lleno de temor, al olvidarse de sí y por tanto al no *aprovechar* ninguna posibilidad *determinada*, salta de la posibilidad más próxima a la siguiente. […] Del olvidarse de sí mismo en el temor forma parte este *confuso tener presente* lo mejor inmediato. Por ejemplo, es sabido que los habitantes de una casa ardiendo «salvan» lo primero que tienen a mano, que a menudo es lo más irrelevante[170].

Lo primero que llama la atención es que el temeroso, a pesar de olvidarse de sí mismo y de la «confusión», aprovecha las posibilidades inmediatas de salvar y de salvarse *a sí mismo*. Pero se salva *a sí mismo* y *sus* «cosas». ¿Cómo se podría definir con más precisión este *sí mismo*? ¿En qué medida este sí mismo se distingue de aquel sí mismo que el temeroso supuestamente «olvida»? El temeroso se preocupa de *sí*, de *su supervivencia*. Ante la muerte siente temor *por sí mismo*. Posiblemente el temeroso se haya «olvidado de sí», pero sigue estando referido a sí mismo. Su nivel intencional más profundo no se distingue esencialmente del de alguien que actúa conscientemente. Recurriendo conscientemente al sí mismo uno podrá emprender la salvación de cosas «más importantes» que su posibilidad más propia. ¿Pero acaso la resolución, de la que se supone

que el temeroso carece por completo, movería a la existencia a arriesgar su vida para salvar al otro que se encuentra en la «casa ardiendo», pero a quien en otro caso hubiera olvidado? Solo quien es capaz de olvidarse *de sí mismo* por completo en su temor a la muerte del otro sería capaz de semejante acto desinteresado. Al parecer Heidegger no conoce esta *resolución para el otro* que se olvida de sí mismo.

Sin embargo Heidegger conoce un «sentir temor por…»:

> Sentir temor por… es un modo de sentirse al lado del otro, pero no es necesariamente un compartir el temor de otro y ni siquiera un sentir temor juntos. Uno puede sentir temor por… sin temer por sí mismo. Pero considerándolo exactamente, el sentir temor por… sí que es un temer *por sí mismo*. Se teme por la coexistencia con el otro, que podría sernos arrebatada[171].

Es instructivo este comentario de Heidegger sobre el «sentir temor por…». Uno teme la muerte del otro porque ella podría significar una pérdida para *mí*. Heidegger no conoce un temor *intransitivo* por la muerte del otro, el cual no tiene por qué ser un temer *por sí*. El yo sigue regulando este «sentir temor por…». Cuando se teme por otro, según Heidegger, uno está preocupado sobre todo por sí mismo. En este sentido el temor no sería una «perturbación» «desinteresada» ni «olvidada de sí». Más bien le es inherente un quererse, un interés por *sí mismo*. Su intencionalidad sigue siendo un «hacia *sí mismo*». Lo que «arrastraría de un lado a otro» la existencia entre «posibilidades mundanas» no sería el «olvido [de sí mismo] constitutivo del temor», sino más bien un «desenfrenado» y «desconsiderado» afán por el yo[172]. El temeroso teme por *sí*. ¿Quién es este *sí* o este yo «olvidado de sí mismo» que guía la intencionalidad del temor? ¿Y quién es el «sí mismo» que se supone que el temeroso ha «olvidado»?

Evidentemente nos hallamos ante dos formas del yo que se correlacionan con dos formas de morir. La muerte que resulta asequible al temor es el «finar», es decir, el final de la vida. Le queda vedada aquella forma de morir que se abre a la angustia. La muerte a la que accede la angustia no es un «finar», sino el «morir» que Heidegger concibe como la posibilidad de «poder ser sí mismo». La muerte como morir no es un mero final de la vida. Según Heidegger, el «temor a finar» es un «temple "débil"»[173]. No es *heroico*. Por el contrario, la «existencia auténtica» se cree heroicamente capaz de soportar la angustia. Este sería un temple «fuerte», el único que proporciona a la existencia el «yo más propio». El yo

inherente al temer por sí sería un yo inmediato, un yo natural. Diciéndolo en términos de Hegel, no tendría aún «verdad». Solo *arriesgarse a la muerte* haría accesible a la existencia el verdadero yo. Pero el temeroso no *es capaz* de la muerte. Carecería de libertad para morir. La existencia solo llegaría al yo auténtico, al auténtico «*yo soy*», *siendo capaz* de la muerte. La muerte como algo de lo que se es capaz no es el «finar» que uno padece, sino un «modo de ser», y concretamente una posibilidad destacada, que hay que aprovechar de propio, para ser yo. La «angustia» es el temple heroico en el que la muerte se abre como aquella posibilidad de elegirse expresamente a sí mismo. Por el contrario, la existencia que teme por sí existe *dejándose llevar*, pero no existe *por sí misma*. El temor sería por tanto una «heteronomía». Con él, la existencia padece la «muerte». Por el contrario, es «autónoma» o «libre» la existencia heroica, que «se cree capaz de soportar la angustia» y que es capaz de la muerte. Arriesgarse a morir promete libertad.

El énfasis heroico del yo domina la analítica existencial heideggeriana de la muerte. La muerte no se padece sin más. No queda definida por la pasividad, sino por la actividad. Uno no se *deja* morir. La muerte es la «posibilidad extrema» de «*desistir de sí mismo*». En vista de la posibilidad de «desistir de sí mismo» la existencia aprovecha la «libertad de elegirse y tomarse a sí mismo»[174]. La posibilidad extrema de «desistir de sí mismo» no incita a la existencia a aflojar las abrazaderas del yo. Más bien, la inminencia de la muerte construye una imperturbable interioridad del yo. La existencia que «se escoge su héroe»[175] no muestra ninguna emoción ante la muerte. En términos de Kant, tal emoción ante la muerte sería una heteronomía. Más bien dicha existencia se toma a sí misma expresamente. Aunque Heidegger se distancia de Kant, sin embargo la existencia de la que aquel habla es afín en muchos sentidos al sujeto kantiano. La «libertad de escogerse y tomarse a sí mismo» tiene un aire de familia con la concepción kantiana de la libertad. El énfasis que Heidegger pone en la «autenticidad» se correlaciona con el imperativo de pureza kantiano. Tanto la «pura actividad ejercida por sí misma» de la razón kantiana, depurada de toda afección externa, como la «autonomía» o la «constancia del yo»[176] de la existencia heideggeriana muestran la estructura del poseerse a sí mismo[177]. Aunque el «haber sido arrojado» convierte la libertad en una «libertad finita», dentro de la finitud se despierta el anhelo de poseerse a sí mismo. En *Ser y tiempo* la finitud aún no se libera para una serenidad del no querer. La «libertad para la muerte» no significa aún una serenidad ante

la muerte. La muerte no llega hasta el ser como un «poder no *querer*». El «poder ser sí mismo» muestra aún una estructura volitiva.

Según Heidegger la muerte, «en la medida en que "es", es esencialmente la mía»[178]. La muerte es «intransferible». Esta intransferibilidad convierte la muerte en *mi* muerte. Pero la muerte no es el único fenómeno intransferible. Más bien, la vida en cuanto tal es intransferible. Nadie puede vivir por mí. Alguien puede hacer la compra por mí, pero nadie puede comer por mí. Solo unas pocas posibilidades de actuar serían realmente transferibles. La intransferibilidad de la muerte es por tanto banal en sí misma. De este modo, la intransferibilidad de la muerte únicamente por sí misma no llevaría a enfatizar que «*mi* muerte» es la «*mía*». Para que «*mi* muerte» pueda ser la «*mía*» tiene que haberse configurado ya previamente una imagen enfática del yo. Un yo previamente formado imprime a la muerte su ser enfáticamente la «mía». Mi muerte refuerza también por su parte el énfasis del yo. Se produce una fatídica reacción en cadena del yo.

La «existencia auténtica» aspira a la unidad y la totalidad. Sin embargo, según Heidegger, la unidad y la totalidad son anteriores a toda construcción, que es siempre posterior. Pero el uno impersonal solo *se* «compila» posteriormente a partir de una «dispersión» «ideando» una «unidad abarcadora»[179]. Curiosamente, también el uno impersonal está interesado en la unidad y totalidad *de sí mismo*, que crean la identidad. La «unidad abarcadora», que el uno impersonal se narra a *sí mismo*, es *su* historia. En este sentido, el uno impersonal no es un mero «nadie». El «nadie» no tendría nada que contarse. ¿Cómo explica Heidegger su interés en la «unidad de la cohesión» que crea la identidad? ¿Qué mueve al uno impersonal a la narración de la identidad, en la que él se *compila* o se *recoge a sí mismo* para contrarrestar la «dispersión»? ¿Por qué el uno impersonal quiere narrarse una historia creadora de identidad? La identidad del uno impersonal consta de acontecimientos que posteriormente se ensamblan en una unidad. Sería por tanto una «heteronomía». Carecería de la «constancia extendida» del yo, que al ser una unidad *previa* antecede a la cohesión posterior.

El uno impersonal se narra una «historia», hace que las imágenes narrativas discurran ante él. Pero estas imágenes no tienen un marco «fijo». Heidegger busca un marco *prenarrativo* que enmarque *por anticipado* las imágenes narrativas:

> La existencia no existe como suma de realidades momentáneas de vivencias que vengan sucediéndose unas a otras y luego desaparezcan. Esta sucesión tampoco va rellenando progresivamente un marco, ¿pues cómo debería darse este marco, siendo que únicamente es «real» la vivencia que en cada caso es «actual», y que los límites del marco, que serían el nacimiento y la muerte, carecerían de realidad, dado que el nacimiento ya ha pasado y la muerte aún ha de venir?[180]

Lo único que aporta el marco es el yo extendido. La existencia «se extiende *a sí misma* de tal modo que de entrada su ser propio está constituido como extensión»[181]. El marco prenarrativo que constituye el yo, pero que en cuanto tal está vacío «de contenido», debe posibilitar antes de la «unidad [narrativa] de la cohesión» una «extensión original de toda la existencia que no se pierda y que no necesite cohesión»[182]. La existencia se hace cargo *de sí misma* antes de aprovechar una determinada posibilidad de ser y mientras la aprovecha. Así se anticipa a toda «heteronomía». Este hacerse cargo de sí misma es una forma de la *autoafección*, la cual caracteriza también aquella mano «auténtica» que a través de lo tocado se toca y se siente sobre todo *a sí misma*. La existencia en cuanto que uno impersonal, por decirlo en términos kantianos, solo sería la *manifestación de sí misma*. Se trata de avanzar a través de esta manifestación hasta el *yo auténtico*.

Aprender a morir sería para Heidegger *aprender a mantenerse firme* ante la muerte o a pesar de ella. El yo enfático ofrece esta *consistencia* a la existencia:

> Pero el fenómeno del poder ser auténtico también abre la mirada a la *constancia del yo*, en el sentido de haber ganado una consistencia. *La constancia del yo* en el doble sentido de la constante firmeza es la *auténtica* posibilidad opuesta a la dependencia en cuanto que inconsistencia propia de la desintegración irresuelta. La autonomía en el sentido de la *consistencia por sí mismo* existencialmente no significa otra cosa que la resolución que se adelanta[183].

La muerte, cuya consecuencia sería un *yacer*, se experimenta como una exhortación a la «firmeza». La «libertad para la muerte» sería la capacidad de *mantenerse firme*. Uno tiene que *mantenerse firme*, y lo tiene que hacer *constantemente*. El heideggeriano ser para la muerte es un heroico abogar por la muerte. Su exhortación a la autonomía es afín a la exigencia kantiana de una «razón autónoma».

La fórmula fundamental del análisis heideggeriano de la muerte dice: la muerte *es* el yo. La muerte *es* la «*fidelidad* de la existencia al sí mismo propio»[184]. Según Heidegger, la muerte humana no es el mero final de la

vida, no es un mero «finar» que *uno* tema. El uno impersonal no *es capaz* de la muerte. A causa de esta impotencia sería incapaz de libertad y de ser sí mismo. Por el contrario, la existencia heroica «que se cree capaz de soportar la angustia» *resiste* la muerte y convierte la «imposibilidad por excelencia de existir» en la «posibilidad» de «poder ser sí mismo». Esta dialéctica de la muerte reconduce la muerte juntándola con el sí mismo o con la libertad. A Spinoza, por el contrario, esta dialéctica de la muerte todavía le resultaba ajena. Por eso su heroísmo de la libertad se distingue del heideggeriano. Consiste en la simple negación de la muerte: «El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación sobre la muerte, sino sobre la vida»[185]. Pero en la «meditación sobre la vida» siempre se habrá pronunciado ya la muerte. El énfasis del *mero* vivir es ya una reacción a la muerte. La muerte *siempre se pronuncia*.

La muerte es *cierta*. Pero la certeza de la muerte no se refiere para Heidegger a la circunstancia de que uno *tiene que* morir alguna vez. Esta certeza es la del «finar», que Heidegger distingue del «morir». De acuerdo con la fórmula «*la muerte es el yo*», ante la muerte la existencia se cerciora *de sí misma*:

> Considerar que la muerte es verdadera —en cada caso la muerte siempre *es* la propia de alguien— muestra una forma distinta y es más original que toda certeza referida a un ente que nos encontremos dentro del mundo o a los objetos formales, pues tiene la certeza de «ser en el mundo». […] Solo en el adelantarse puede cerciorarse la existencia de su ser más propio en su totalidad, la cual no se puede sobrepasar[186].

De la muerte viene un impulso a poseerse a sí mismo. Este impulso debe proporcionar una transparencia para sí mismo:

> Cuanto más auténticamente se resuelva la existencia, es decir, cuanto más inequívocamente se entienda desde su destacada posibilidad, más propia en su adelantarse hacia la muerte, tanto más inequívoco y necesario será el hallazgo selectivo de la posibilidad de su existencia[187].

En el ser para la muerte la existencia heideggeriana desde luego no se arroga la capacidad de apoderarse por entero de su ser. La existencia no tiene este poder. Su existir es finito y ha sido arrojado. Pero en su énfasis del yo la existencia se opone a la negatividad de la muerte. El impulso del

yo que domina el ser para la muerte es en último término un impulso contrario, un reflejo del yo frente a la muerte experimentada como final definitivo del yo.

La existencia no es capaz de representarse el final de sí misma: «Pero tanto más nos insta la muerte de otros. Por consiguiente, una finalización de la existencia se vuelve accesible "objetivamente"»[188]. La muerte de otros cobra relevancia porque posibilita una experiencia objetiva de la muerte: «La existencia, máxime siendo ella esencialmente un coexistir con otros, puede adquirir una experiencia de la muerte»[189]. ¿Qué significa exactamente «siendo esencialmente un coexistir con otros»? Para una experiencia objetiva del fin de la existencia sería suficiente con asistir a la muerte de otros observándola. ¿Por qué enfatizar innecesariamente «siendo esencialmente un coexistir con otros»? Heidegger no llega a la conclusión de que, puesto que la existencia es «esencialmente un coexistir con otros», hay que interpretar la muerte como un fenómeno interpersonal, de que la muerte encierra en sí una referencia original al otro. Si ser «esencialmente un coexistir con otros» significara más que asistir observando, entonces la experiencia de la muerte de otro tampoco se agotaría en la constatación objetiva del final de la existencia. La analítica heideggeriana de la muerte justamente no es capaz de describir aquella experiencia de la muerte que surgiera de una relación esencial con otros, por ejemplo de una convivencia amorosa. Esta muerte del otro no es la objetivable «finalización de la existencia», que luego se pudiera asimilar en un «adelantarse» hacia *mi* muerte. Más bien esa muerte privaría a la existencia de toda posibilidad de avanzar y de mantenerse firme.

Hay que retomar ahora la pregunta de en qué medida *mi* muerte altera el coexistir con otros. Los pronunciamientos de Heidegger sobre el coexistir con otros, que ya de por sí son muy concisos, dan poca información sobre un coexistir con otros que ha sido modificado por el «adelantarse hacia la muerte». Por ejemplo, Heidegger escribe:

> Pero esta resolución *auténtica* modifica luego igual de originalmente el descubrimiento del «mundo» que se funda en aquella y la resolución de la existencia compartida de los demás. El «mundo» que hay a mano ahí delante no se altera «en su contenido», el círculo de los demás no se intercambia, y sin embargo ese ser para lo que tengo ahí delante a mano que comprende y se hace cargo, y ese coexistir con otros asistiéndolos, han quedado definidos ahora desde su más propio poder ser sí mismo. […] La resolución lleva al sí mismo directamente hasta el respectivo ser que se hace cargo junto a lo que tiene dado ahí delante a mano, y lo empuja hacia el «coexistir con otros» asistiéndolos. […] Resolverse a ser sí mismo hace que, por primera vez, la existencia alcance la posibilidad de dejar que también los otros que

> coexisten con los demás «sean» en su poder ser más propio, así como de colaborar, con su asistencia que se anticipa y libera, a que este «poder ser» dé de sí. La existencia resuelta puede llegar a ser la «conciencia» de los demás. La auténtica convivencia surge del auténtico «ser sí mismo» de la resolución, y no de acuerdos equívocos y envidiosos ni de locuaces hermanamientos en el uno impersonal y en aquello que se quiere emprender[190].

Así pues, el mundo «no se altera en su contenido». El «círculo de los otros» sigue siendo el mismo. ¿Qué cambia de hecho con el «adelantarse hacia la muerte»? ¿Hasta qué punto la resolución que se adelanta modifica la relación con el «mundo "que tengo a mano ahí delante"»? ¿Acaso la mano resuelta tomaría de modo distinto lo "que tengo a mano ahí delante" o las cosas que de las que hay que encargarse? ¿O todo sigue como hasta ahora, con la única diferencia de que la mano que toma, a través de lo que ella sostiene, se siente y se toma sobre todo a sí misma?[191] ¿Cómo sería más exactamente aquella «auténtica convivencia de unos con otros» que debe surgir del «auténtico ser sí mismo de la resolución»? El *sí mismo* funciona aquí como una palabra mágica que hace desaparecer como por arte de magia ese «coexistir con otros» cotidiano marcado por «acuerdos equívocos y envidiosos y locuaces hermanamientos».

Según Heidegger, es evidente que la resolución que se adelanta influye sobre la elección de las posibilidades de ser:

> El resuelto no conoce el temor, precisamente porque comprende la posibilidad de la angustia como un temple de ánimo que no lo cohíbe ni desconcierta. El miedo libera *de* posibilidades «fútiles» y hace libre *para* las posibilidades auténticas[192].

Pero una renovación radical de las posibilidades de ser no pasaría de largo sin dejar rastro en el «círculo de los otros». Es decir, el «círculo de los otros» no seguiría siendo el mismo. Además, sigue sin estar definido qué posibilidades son fútiles y qué otras son auténticas. ¿Con arreglo a qué se miden? El «resuelto» se presenta con una determinación totalmente indefinida, como es la determinación enfática del sí mismo. Esto debe ser determinante, debe ser lo que determine la medida. Pero el sí mismo que se expresa, por ejemplo, en la frase «asumir [la existencia] por sí misma y de sí misma su ser más propio» carece de todo «contenido». Su único «contenido» sería la resolución a sí mismo. Ante la muerte, la existencia se aborda *a sí misma* expresamente. Pero en el momento de una decisión fáctica tendría que irse de vacío. En este sentido, la resolución en relación

con la elección de las posibilidades linda paradójicamente con la *irresolución*, que solo se puede subsanar con una instancia determinante *adicional*.

La resolución «empuja» la existencia «hacia el "coexistir con otros" asistiéndolos». Pero este *empuje* de la «resolución» no crea ninguna forma nueva de «asistencia», pues en el contexto del «cotidiano "coexistir con otros"» ya se hablaba de la «asistencia que se anticipa y libera»:

> El *cotidiano* «coexistir con otros» se mantiene entre los dos extremos de la asistencia positiva —la que sustituye al otro dominándolo y la que lo anticipa liberándolo— y muestra múltiples formas mixtas, cuya descripción y clasificación rebasarían los límites de esta investigación[193].

Pero resulta problemático que Heidegger refiera esta «asistencia que se anticipa y libera» a la «auténtica convivencia», *como si no conociera ninguna otra forma de coexistir con otros*. La analítica existencial de Heidegger reduce la complejidad de la convivencia humana, que iría mucho más allá de la supuesta multiplicidad de las «formas mixtas» entre dominar y «dejar ser». A la red conceptual de la analítica existencial de Heidegger se le escurren muchas formas de la convivencia.

La auténtica convivencia consiste en dejar «ser» a los otros en su más propio poder ser, en lugar hacerlos «dependientes» y convertirlos en «dominados». ¿Pero serían capaces *mi* muerte o el «auténtico ser sí mismo de la resolución» de desarrollar por sí mismos la exigencia de renunciar a la apropiación y dominación del otro? La existencia resuelta *a sí misma* podrá tender, sin contradecirse interiormente, a apoderarse «de propio» del otro. ¿Se desliza entonces una vaga y tácita noción moral en la analítica existencial? Además, según Heidegger, la existencia resuelta pasa a ser la «"conciencia" de los otros», abriéndole a la existencia del otro su «más propio poder ser sí mismo» y haciéndole dar de sí. Pero tampoco esta dedicación en cierto modo *misional* al otro resultaría necesariamente de la estructura interna del «sí mismo más propio». Ninguna *conciencia misional* es inherente al «*yo soy*» enfático.

La existencia no puede *sobrepasar* su propio final. Pero esta muerte que no cabe sobrepasar es «*asumida*» en el *ser*[194]. La muerte es insuperable, pero no inasumible. La muerte es asumida en el ser de tal modo que, por así decirlo, el ser gana el peso «de su sí mismo más propio». Pero esta no es la única posibilidad de asumir la muerte en el ser. Se puede asumir la

muerte en el ser de modo que el ser se *aligere* desprendiéndose del peso de poseerse a sí mismo o de la voluntad. En este caso, la muerte sería un «no poder ser sí mismo», que sin embargo se diferencia del haberse perdido a sí mismo característico del uno impersonal. Pues bien, Heidegger trata de mirar el «coexistir» desde el hecho de que la muerte no se puede sobrepasar:

> Libre para las posibilidades más propias y definidas desde el *final*, es decir, entendidas como *finitas*, la existencia conjura el peligro de desconocer desde su comprensión existencial finita las posibilidades existenciales de los otros que la sobrepasan, o de malinterpretarlas forzándolas a que sean asumidas en las posibilidades existenciales propias, renunciando así a la existencia fáctica más propia. Pero siendo una posibilidad que carece de referencias, la muerte en cuanto que no se puede sobrepasar solo individualiza para hacer que la existencia en cuanto que coexistir se vuelva comprensiva para el poder ser de los otros[195].

El hecho de que la muerte no se puede sobrepasar se proyecta o se transfiere aquí al otro hecho de que no se pueden sobrepasar aquellas posibilidades existenciales del otro que «sobrepasan» el propio poder ser. La finitud de mi existencia consiste en el hecho de que las posibilidades existenciales del otro no se pueden sobrepasar. No se debe tratar de «forzar que [las posibilidades existenciales del otro] sean asumidas en las propias». De lo contrario uno renunciaría a la «existencia fáctica más propia». Es decir, uno deja *ser* al otro para no errar él mismo su existencia más propia. Pero mis posibilidades de ser y las del otro no siempre discurren «paralelamente». Solo bajo el supuesto de un paralelismo sería posible renunciar sin más a «forzar que [las posibilidades de ser del otro] sean asumidas en las propias». Además, esta coerción no está sujeta a una «malinterpretación». Forzar que la posibilidad de ser del otro sea asumida en la propia es más bien un acto de apropiación. Como las posibilidades de ser propias y las del otro de hecho no tienen un curso paralelo, entran a menudo en discordia. De este modo, la realización de las posibilidades de ser propias afectaría necesariamente a la del otro, y en ciertos casos incluso tendría que negarla. Como ya hemos dicho, Heidegger no tiene sensibilidad para percibir la constelación de la discordia. Su concepción de la finitud no podrá resolver ninguna situación conflictiva.

El coexistir del que habla Heidegger es muy pobre en referencias. Entre las islas de sí mismos sumidos cada uno «en el silencio de sí mismo» imperaría una cierta *ausencia de habla*. Heidegger la idealizaría tomándola como aquella «discreción sumamente propia» de la que carecen por

completo los «hermanamientos locuaces». La muerte haría que aquel silencio fuera aún más silencioso. Para que la convivencia no se anquilose en una yuxtaposición muda, algo que trascienda el énfasis del sí mismo tendrá que *mediar* entre los sujetos del «sí mismo más propio». Evidentemente Heidegger tiene en mente una comunidad de gente que comparte la misma mentalidad:

> Un coexistir que surge de hacer lo mismo casi nunca se mantiene solo en sus límites externos, sino que asume la actitud de distancia y reserva. La coexistencia de quienes se emplean en lo mismo a menudo se nutre solo de la desconfianza. A la inversa, emplearse a fondo en común por la misma causa se define desde una existencia abordada de propio en cada caso. Esta compenetración *auténtica* es lo único que posibilita la verdadera objetividad que libera al otro en su libertad para él mismo[196].

Así pues, la auténtica convivencia de unos con otros presupone que los proyectos están sincronizados. Para que sea posible una «*auténtica* compenetración», la existencia tiene que haberse proyectado desde el sí mismo abordado de propio hacia las mismas posibilidades de ser hacia las que también se proyecta el otro. Esta sincronía solo sería posible dentro de una comunidad de gente que comparte la misma mentalidad. Pero el yo enfático no conduce por sí mismo a ninguna «auténtica compenetración». Esta solo surge de una posibilidad de ser coincidente o de la «causa» común. Esto que se comparte en común no se puede obtener del *sí mismo* en cuanto tal.

En una sociedad real, que está definida por intereses y opiniones distintos, mis posibilidades de ser afectan necesariamente a las del otro. A menudo uno realiza sus posibilidades de ser en detrimento del otro. Pero, como ya hemos señalado, Heidegger no tiene debidamente en cuenta la posibilidad de una discordia. El «emplearse a fondo en común por la misma causa» impide el antagonismo dentro de la comunidad respectiva. Pero hay diversas comunidades cuyas posibilidades de ser estarían en discordia. Ya en la cotidianidad nadie es un mero «nadie». Todo el mundo defiende sus intereses personales. Entonces se configura una comunidad de intereses en la que uno se emplea a fondo por una causa común o se desmarca de los demás. La comunidad de intereses es ya una comunidad de supervivencia, que trata de afirmarse en la pluralidad de los intereses. No existe *una única* «interpretación pública», ni *una única* posibilidad de ser del uno impersonal. *El uno impersonal es plural*. Justamente esta pluralidad

provoca el antagonismo del enfrentamiento de unos contra otros. La esfera pública no es tan unitaria como Heidegger pretende hacer creer. Quizá sea justamente la pluralidad de ideologías e intereses lo que Heidegger trata de reprimir en virtud de una unidad imaginaria. En caso de discordia, una comunidad de gente que comparte una misma mentalidad tendrá que combatir contra otra que, por su parte, afirmará enfáticamente su «causa». El sí mismo, tan pronto como se articula, se expresa *en plural*.

Heidegger diría que una comunidad de intereses no crea ninguna auténtica convivencia. El «interés» sería sin duda para Heidegger demasiado *particular*. El *impulso a la unidad* no es inherente al interés. Por lo demás, la expresión «estar interesado» es una propiedad del uno impersonal[197]. Incluso la «causa» común sería para Heidegger en último término demasiado *objetiva* como para fundar una unidad abarcadora y enfática. Así, ya en *Ser y tiempo* Heidegger abandona esta objetividad de la «causa» común para optar por un sincronizador «poder del destino»:

> Si [...] la existencia definida por la destinación en cuanto que «ser en el mundo» existe esencialmente en coexistencia con otros, su acaecer es un acaecer compartido y se define como *destino*. Como tal designamos el acaecer de la comunidad, del pueblo. El destino no se compone de designios individuales, así como tampoco la convivencia de unos con otros se puede concebir como el hecho de que varios sujetos aparecen juntos. En la convivencia en el mismo mundo y en la resolución a determinadas posibilidades los designios individuales ya están guiados de antemano. El poder del destino solo se libera en la comunicación y en la lucha[198].

El discurso sobre el «acaecer» y sobre el «acaecer compartido» asigna al «coexistir» el carácter de un *acontecimiento* que *impera*. La comunidad de trabajo o de intereses deja paso a una *comunidad de destino*. El «acaecer compartido» es el acaecer de una comunidad de destino. Por el contrario, a una comunidad de intereses o de trabajo le faltaría según Heidegger el énfasis o la pujanza del «destino». En la «lucha», en el «arriesgarse a morir», en el heroico ser para la muerte, una comunidad de destino tomaría conciencia *de sí misma*. También a nivel de comunidad se aplicaría la fórmula «*la muerte es el yo*».

En realidad, la individualización de la existencia dificulta la transición a una coexistencia que trascienda la mera yuxtaposición. En consonancia con esto, la mediación entre la existencia individualizada en sí misma y el otro se produce de forma muy abrupta. El «poder del destino» que lleva a una sincronía y que en el análisis existencial aparece *marginalmente* o destella muy brevemente actúa como un *Deus ex machina* que, por así decirlo,

suelda unas con otras existencias aisladas que se han vuelto monológicas. Sin duda el análisis existencial de Heidegger no está comprometido con el «individualismo». La particularidad del individuo no se corresponde con la «individualización» de la existencia heideggeriana. En *Ser y tiempo* solo se habla de «individualidad» en un único pasaje, y además es en una cita. Heidegger alude en ella a Yorck: «La tarea de la pedagogía estatal sería eliminar la opinión pública elemental y posibilitar todo lo que se pueda la individualidad de la forma de ver y considerar»[199]. Por un lado, Heidegger se opone a los lugares comunes del uno impersonal y de la «esfera pública». Pero por otro lado también se distancia de la idea del «individualismo». Sin duda la intención de Heidegger no es liberar un ver individual que condujera a una pluralidad del ver. Heidegger no asocia la singularidad, a la que sin duda no se opondría, con un «individualismo». Ni la individualidad ni la pluralidad que con ella se asocia se avienen con el *espíritu* heideggeriano. El énfasis del sí mismo, que corre parejo con *mi* muerte, se transfiere inmediatamente a un yo colectivo, que sin embargo hay que diferenciar del uno impersonal. El «poder del destino» sigue fuera del alcance del uno impersonal. *Uno* es incapaz de construir una *comunidad. Uno* vive en una «*sociedad*» que carece del énfasis del «destino».

Evidentemente Heidegger advirtió que el yo enfático de la existencia individualizada en sí misma dificulta la transición a la comunidad. De este modo, el Heidegger tardío trató a la inversa de definir el individuo desde lo general:

> Esta comunidad original no surge entablando una relación mutua —así solo surge la sociedad—, sino que la comunidad *existe* gracias al enlace preliminar de *cada individuo* con aquello que enlaza y define a cada individuo sublimándolo[200].

El carácter de la convivencia sigue inalterado. En principio cada uno solo mira el acaecer *transpersonal*, sin mirarse ni apelarse unos a otros, de modo que no se puede hablar de una relación personal. Heidegger no conoce ningún «tú», ningún rostro del otro, sino solo el gran *ello*, al que también el individuo particular debe su yo. *Hay* una convivencia. Un poder del destino «preliminar», que trasciende al individuo, es la condición de posibilidad de la comunidad, en concreto de esa «unidad en la que unos se han fusionado con otros al crecer», «en la que ningún miembro considera que el destino de cualquier otro miembro le resulta ajeno a él mismo»[201].

La «simplicidad del destino», que antes se basaba en el «yo soy», la realiza ahora aquel «*hay*».

La «unidad en la que unos se han fusionado con otros al crecer» no puede llegar a ser una compenetración *de todos*. La pluralidad fáctica del destino acarrearía la discordia. El yo que se sublima en *lo nuestro* se vería entonces enfrentado al yo de una comunidad de destino distinta. Cada uno se acogería al poder del destino. Cuando una masa definida por un destino común se comunicara o se exhibiera a sí misma provocaría necesariamente una lucha. De ese modo se convertiría en una *comunidad bélica*. Arriesgarse a la muerte le daría la imagen enfática de sí misma y de la confianza en sí misma. Hay que arriesgar la vida o ser capaz de la muerte para hallar el yo más propio. Arriesgarse a morir en el combate tensa el nudo de un yo enfático. Tanto el «mi» como el «nuestro» muestran rasgos fundamentales del sujeto, cuya intencionalidad se articula como un «hacia sí mismo», es decir, como la voluntad de quererse *a sí mismo*. No son afables.

A diferencia del «cotidiano» «*uno* se muere», que es un morir *sin sentido*, el «morir por…» da un *sentido* a la muerte. La muerte se convierte en muerte sacrificial o muerte heroica:

> La camaradería de los soldados en el frente no se basa ni en que se tuvieran que juntar porque faltaban otros hombres que estaban lejos de uno, ni en que primero se pusieran de acuerdo en un entusiasmo común, sino, en lo más hondo y únicamente, en que la proximidad de la muerte en cuanto que sacrificio situaba previamente a cada uno en una misma insignificancia, de modo que esta insignificancia se convirtió en fuente de unión a toda costa de unos con otros. […] La muerte en la que cada hombre singular tiene que morir por sí mismo, justamente la muerte y la disposición a sacrificarse crean previamente por primera vez el espacio de la comunidad, el espacio del cual surge la camaradería[202].

La muerte pasa a ser un suceso interpersonal. La muerte *es* nosotros. Con la experiencia de la «insignificancia» el individuo se eleva *a sí mismo* a un yo colectivo que es absolutamente hostil al otro. La camaradería es el reverso de la hostilidad. Aquí Heidegger se esfuerza visiblemente por conservar la idea de la «individualización», a la que él aspiraba en *Ser y tiempo*. Pero la muerte sacrificial no es individualizadora. No es *mi* muerte. Uno se puede resolver *por sí mismo* heroicamente al sacrificio, pero este yo desinteresado de la resolución heroica no presupone ninguna individualización, ninguna «falta de referencias».

En la analítica existencial no se atribuía un significado central al «morir por…» en cuanto que «sacrificarse». El «morir por…» se contraponía a la intransferibilidad de *mi* muerte:

> *Nadie puede asumir por otro su morirse*. Lo que alguien sí puede hacer es «ir a la muerte en lugar de otro», pero eso siempre significa sacrificarse por otro «*por una determinada causa*». Pero este «morir por…» nunca puede significar exonerar en lo más mínimo al otro de su muerte. Cada existencia tiene que asumir respectivamente su morirse. La muerte, en la medida en que «es», es esencialmente en cada caso *la mía*[203].

El «morir por…» se sublima en la muerte sacrificial. Pero aquí uno no muere por otro. Cada uno muere por una comunidad de destino, es decir, por el conjunto. La mirada extasiada del héroe moribundo no se fija en el otro.

No ya la ideología del sacrificio, sino ya antes que eso la voluntad de supervivencia colectiva proporcionaría a la masa bélica la sensación de «unión a toda costa de unos con otros». La muerte como una amenaza percibida en común fusiona a los individuos en una masa. Pero esta compenetración no expresa ninguna solidaridad de todos los mortales en vista de la posibilidad de la muerte. Más bien uno se encuentra ante la compenetración de una masa bélica. En *Masa y poder* escribe Canetti:

> El estallido de una guerra es antes que nada el estallido de dos masas. Apenas se han constituido, la suprema intención de cada una de estas masas es mantenerse como convicción y acción. Renunciar a ellas equivaldría al abandono de la vida misma. La masa guerrera actúa siempre como si todo *fuera* de ella fuese *muerte*[204].

Esta proximidad de la muerte y el interés común por sobrevivir posibilitan sin duda una singular compenetración. La amenaza mortal que viene de otra masa bélica le hace sentir a cada uno su pertenencia a la propia masa. En cierto modo, todos se fusionan en un único cuerpo que quiere sobrevivir. Uno no quiere sobrevivir aquí como individuo, sino como masa. Aquí la propia muerte se produciría sin el énfasis de la mismidad del yo. El yo resuelto a sobrevivir es la propia masa bélica. Pero esta masa bélica *sin héroes* sería para Heidegger el sujeto de una *guerra inauténtica*, que habría que diferenciar de la *guerra auténtica*, la cual sería la «lucha» en la que uno muere *auténticamente*, es decir, como un *héroe*.

EL FINAL DE LA MUERTE

Bunin apenas podía seguir el paso del anciano que había empezado a correr y gritaba con voz desgarrada y salvaje: «¡No existe la muerte! ¡No existe la muerte!».

ELIAS CANETTI, *Hampstead: apuntes rescatados*

El «uno se muere» es para Heidegger el «modo de ser del ser cotidiano ser para la muerte»[205]. Pero este «uno impersonal» es un «nadie». Así pues, en la cotidianidad la muerte no afecta de propio a nadie. Heidegger se acoge a Tolstoi: «En su narración *La muerte de Iván Ilich* Tolstoi expuso el fenómeno de la conmoción y el desmoronamiento de este "uno se muere"»[206]. El protagonista de dicha narración sufre una cierta conmoción ante la muerte, pero esta conmoción aboca a una forma de morir que no se puede integrar en la analítica existencial de Heidegger, pues la muerte no suscita la «recóndita resolución al sí mismo que se cree capaz de soportar la angustia», sino *una resolución al otro* sin miedo. Ante la muerte, en lugar de un heroísmo del yo se desencadena un *heroísmo del amor*.

En cierto sentido, en *La muerte de Iván Ilich* la «cotidianidad» diverge del mundo del uno impersonal. En ella impera la *supervivencia*. Al recibir la noticia de la muerte de Iván Ilich sus compañeros especulan primero sobre el puesto que ha quedado vacante. Quien ha muerto no es simplemente un «uno impersonal», ni un «nadie», sino el ocupante de un puesto laboral deseado. Enseguida se recalcula su muerte en términos de posible ganancia:

> Su muerte había dejado un puesto vacante. […] Ahora seguro que me dan el puesto de Stabel o de Vinnikov, pensaba Fiódor Vasílievich, hace tiempo que me lo prometieron, y este ascenso significa para mí ochocientos rublos de bonificación, sin contar con los ingresos del bufete[207].

Pero sobre todo, la muerte de Iván Ilich provoca en todos los vivos una oculta satisfacción que no se puede explicar en función de especulaciones sobre ganancias, sino que más bien obedece al mero hecho de que ellos han *sobrevivido* a Iván Ilich. Quien ha muerto no es simplemente un «uno impersonal», que sería un «nadie», sino *el otro*:

> Aparte de estas consideraciones sobre los cambios y los posibles ascensos en el servicio que esta muerte podría tener como consecuencia, el propio hecho de que hubiera muerto un conocido cercano suscitó en todos los que se enteraron de ella, como siempre, la sensación de satisfacción por el hecho de que quien se ha muerto es otro y *no yo*[208].

Este «yo» expresado enfáticamente no es idéntico al yo en la expresión: «Uno se muere, pero justamente no yo». Este yo que experimenta una oculta satisfacción ante la muerte de otro es el *superviviente*. Este no conoce la indiferencia del «uno se muere». En *Masa y poder* escribe Canetti:

> El momento de sobrevivir es el momento del poder. El espanto ante la visión de la muerte se disuelve en satisfacción pues no es uno mismo el muerto. Este yace, el superviviente está de pie. Es como si hubiese antecedido un combate y como si uno mismo hubiese derribado al muerto[209].

También las formas de morir que se exponen en la narración de Tolstoi *Tres muertes* se producen todas ellas bajo el signo de la supervivencia. Incluso a través del duelo y la muerte del otro se siente el germen de una satisfacción, que sin embargo nadie es capaz de confesar francamente. La tercera forma de morir muestra muy claramente la estrecha conexión entre muerte, supervivencia y poder. Un joven cochero insiste a un anciano moribundo para que le entregue sus botas nuevas. Se le hace ver al anciano que no lo enterrarán con sus botas. Con los estertores de la agonía el anciano le propone un trueque: las botas a cambio de la lápida. El joven cochero acepta, pero tras la muerte del anciano no cumple su promesa. La cocinera de la posta, que ha sido testigo del trueque, insta más tarde al cochero a que ponga al menos una cruz ante la tumba del anciano. Al amanecer el cochero tala en el bosque un árbol, para confeccionar con su madera una cruz para la tumba. Cuando el árbol cae derribado se desata júbilo entre los otros árboles. Los árboles no talados, es decir, *supervivientes*, que se han librado de morir, se entregan a la sensación de poder, como si hubieran sido ellos mismos los que lo hubieran talado. Sus ramas murmuraban «lenta y mayestáticamente» sobre el árbol derribado, como si fueran los ropajes de un potentado:

> Enmudeció el ruido del hacha y de los pasos. […] Los árboles extendían aún más alegremente sus ramas inmóviles por el nuevo espacio libre. Los primeros rayos del

> sol, que se filtraban por las nubes que pasaban, resplandecían en el cielo atravesando veloces cielo y tierra. La niebla flotaba en los bosques, el rocío jugaba brillando en el verdor, las pequeñas nubes, blancas y transparentes, se distribuían apresuradamente por el azul horizonte. En la espesura gorjeaban los pájaros alguna dicha inocente, alegres y tranquilas susurraban las jugosas hojas en las coronas, y las ramas de los árboles vivos murmuraban lenta y mayestáticamente sobre el *derribado*[210].

Ante la muerte inminente Iván Ilich toma conciencia de la singularidad de su yo. Pero esta percepción del yo incrementa el miedo a la muerte, haciendo que la muerte parezca una catástrofe:

> El ejemplo del silogismo, que había aprendido de la lógica de Kiesewetter —Cayo es hombre, todos los hombres son mortales, luego Cayo es mortal—, durante toda su vida le había parecido que era correcto solo aplicándolo a Cayo, pero no aplicándolo a él mismo. Aquel era el hombre Cayo, el hombre en general, y en su caso el silogismo era totalmente legítimo. Pero él no era Cayo, él no era el hombre en general, él siempre había sido un ser que se diferenciaba por completo de todos. Él había sido Vania, que tuvo su mamá, su papá, su Mitia, su Volodia, su juguete, su cochero, su aya, y más tarde su Katinka; el Vania con todas sus alegrías, con toda el alma y todo el entusiasmo de la niñez, de los años de pubertad y de mocedad. ¿Conoció Cayo el olor de la pelota redonda de cuero que tanto le gustaba a Vania? ¿Besó así Cayo la mano de la madre? ¿Embriagó así a Cayo la seda del rugoso vestido de la madre? ¿Discutió en la escuela de derecho por los pasteles? ¿Estuvo Cayo tan enamorado? […] Ciertamente Cayo es mortal. Es aceptable que muera. Pero yo, Vania, Iván Ilich, con todos mis sentimientos y pensamientos, *yo*… eso es otra cosa. Es imposible que me toque morir. ¡Eso sería demasiado terrible! Esto era lo que él sentía[211].

Todo recuerdo que vuelve a apropiarse de mi pasado en cuanto que *mío*, por así decirlo, hace crecer la muerte. Se experimenta como una dolorosa caída en la nada. Cuanto más se aferra Iván Ilich a su yo, tanto más terrible se le presenta la muerte. Todo recuerdo, toda evocación de *su propio* pasado le duele, pues la muerte extinguirá por completo todo lo que es *suyo*. Adelantándose hacia la muerte se conduele de sí mismo. La inminencia de la muerte no viene acompañada de la «resolución» a sí mismo, sino de la aflicción por sí mismo. El énfasis heideggeriano del yo le resulta ajeno al moribundo Iván Ilich. La inmediata cercanía de la muerte tampoco es objeto de la analítica heideggeriana de la muerte. Por lo demás, la «existencia» de Heidegger siempre es sana. La enfermedad no es ningún «existencial».

La consecuencia de la conculcación del silogismo de la muerte no es la «individualización» heideggeriana, sino el aislamiento. La existencia heroica de Heidegger desconoce el aislamiento en soledad. El moribundo se hastía de sí mismo:

> Y a la mañana siguiente uno tiene que volver a levantarse, vestirse, ir al tribunal, hablar, escribir, y si no va al tribunal entonces se queda en casa las veinticuatro horas del día, cada una de las cuales es un suplicio. Y tener que vivir en tamaña soledad al borde del abismo, no tener ninguna persona que le entienda a uno y sienta lo mismo que uno[212].

Ante la inminencia de la muerte, Iván Ilich se convierte en prisionero de sí mismo. Ya no encuentra el modo de llegar al otro. Lo sobrecoge un aburrimiento que no procede de que «el propio yo ha quedado abandonado»[213], sino de la imposibilidad de escapar de sí mismo. Aquella «asistencia» auténtica que deja ser al otro y que lo hace «libre» para su propia «preocupación» sería un escarnio para quien quiere salir de *sí*. La cercanía del otro empático, que libraría al moribundo de la insoportable soledad, le resulta ajena al coexistir heideggeriano.

Ante la muerte inminente Iván Ilich siente el yo como un peso agobiante. Iván tampoco aspira a regresar a la «tranquilizada cotidianidad» del «uno impersonal». Al mirar a su bondadoso criado Gerassim de pronto se le pasa por la cabeza este pensamiento: «Toda mi vida, mi vida consciente, en efecto no fue la correcta»[214]. Siente que Gerassim, que ha estado atendiéndolo toda la noche, se compadece de su dolor. Gerassim está sano, pero su salud no ofende a Iván. No *está de pie* como superviviente junto al *yacente* y moribundo Iván Ilich, sino que este siente en el criado la compasión de alguien que no le quiere sobrevivir. Los otros, por el contrario, le ofenden, pues se presentan como supervivientes: «Todos los demás ofendían fácilmente a Iván Ilich con su salud, su fuerza, su alegría vital; la fuerza y la alegría vital de Gerassim no ofendían a Iván Ilich, es más, lo tranquilizaban»[215]. Por primera vez Iván Ilich siente la cercanía del otro. Gerassim no se presenta aquí ni como «uno impersonal» ni como una «"conciencia" de los demás». Brinda a Iván Ilich una asistencia que evidentemente el coexistir heideggeriano desconoce. La asistencia compasiva de Gerassim no es aquella «asistencia que sustituye y domina», que asume la preocupación del otro convirtiéndolo en «dependiente y dominado». Aquella asistencia compasiva se sitúa justamente fuera de este anhelo de poder. También se distingue básicamente de aquella «asistencia que se anticipa y libera», que «ayuda al otro a entenderse a sí mismo *en* su preocupación y a *liberarse para* ella». Esta asistencia solo recrudecería la soledad real del moribundo. A la asistencia compasiva de Gerassim le es inherente un cierto «*compartir el morir*», que según Heidegger sería totalmente imposible.

La cercanía del otro compasivo tranquiliza al moribundo Iván Ilich. Desea ser acariciado y consolado como un niño:

> Habría deseado que lo acariciaran y besaran, que lloraran por él, como se acaricia y se consuela a los niños. Sabía que era un honorable consejero del tribunal, que su barba empezaba a encanecer, y que por eso no eran posibles aquellas familiaridades. Y sin embargo le habrían gustado. Y en su relación con Gerassim había algo similar: por eso la relación con Gerassim le brindaba consuelo[216].

Según la analítica heideggeriana de la muerte, el «consuelo» no hace más que distraer a la existencia de la muerte auténtica:

> Rehuir la muerte ocultándola domina la cotidianidad tan tenazmente que, en la coexistencia de unos con otros, el «prójimo» a menudo aún persuade al «moribundo» de que se librará de morir y que pronto regresará a la tranquilizada cotidianidad de su mundo que le han proporcionado. Semejante «asistencia» se figura incluso que con ello está «consolando» al «moribundo». Quiere traerlo de vuelta a la existencia ayudándolo a ocultar aún por completo su posibilidad de ser más propia y carente de referencias. De este modo el uno impersonal proporciona una constante *tranquilización sobre la muerte*[217].

Heidegger desacredita todo consuelo. El consuelo no se aviene con su heroísmo. El deseo de ser consolado y acariciado es infantil. Se exige una resolución heroica a sí mismo. Así, la existencia heideggeriana escoge al «héroe». Evidentemente Heidegger no conoce el compasivo ser para el otro que le brinda consuelo sin engañarlo sobre su muerte.

También la narración de Tolstoi *Amo y criado* describe una forma de morir totalmente inasequible a la concepción heideggeriana de la muerte. El amo, Vasili Andreich, un comerciante codicioso, durante un viaje nocturno con su criado se ve sorprendido por una mortal tormenta de nieve. En la oscuridad caen ambos en una profunda zanja. En esta situación desesperada piensa primero en sus negocios:

> No tenía ganas de dormir, así que se puso a pensar en lo único que daba sentido a su existencia y constituía su alegría y su orgullo: cuánto dinero había amasado y cuánto podía amasar aún; cuánto habían amasado y tenían otras personas que conocía; cómo lo habían ganado y seguían ganándolo; y cómo él, lo mismo que ellos, podía acumular todavía más, mucho más. La adquisición del bosque de Goriáchkino revestía una enorme importancia para él. Tenía la esperanza de obtener un beneficio inmediato de acaso diez mil rublos. Mentalmente se puso a calcular el valor del bosque, que había visto en otoño, y en el que había contado todos los árboles que había en un área de dos desiatinas[218].

Frente a la amenaza de muerte se cerciora de sí mismo acordándose de sus posesiones y de su *nombre*:

> ¿Y qué he conseguido yo en quince años? Una tienda, dos tabernas, un molino, un almacén, dos fincas arrendadas, una casa con granero y tejado de hierro —recordó con orgullo—. ¡Nada que ver con los tiempos de mi padre! ¿Ahora de quién se habla en los alrededores? De Brejunov[219].

Este cercioramiento de sí mismo hace que la muerte parezca aún más terrible. Cerciorarse de sus posesiones también hace que, en cierto modo, la muerte se engrandezca. A Vasili Andreich lo sobrecoge el miedo: «Por más que trataba de pensar en sus cuentas, en sus negocios, en su gloria, en su dignidad y en su riqueza, el miedo se iba apoderando poco a poco de él»[220]. Vasili Andreich decide sobrevivir solo. Abandona a su criado en la nieve y con esfuerzo vuelve a montarse en el caballo. Pero cabalga en círculo sin salir de la zanja y regresa al punto de partida, donde su criado yace en la nieve. Para ahuyentar el creciente miedo comienza a trabajar: «tenía ganas de levantarse y de ponerse a hacer algo para ahuyentar el miedo que iba creciendo en su interior y contra el que se sentía impotente»[221]. El diagnóstico ontológico de Heidegger sería aquí que en esta laboriosidad Vasili Andreich es el uno impersonal que «huye» a la cotidianidad, en lugar de abordarse de propio a sí mismo[222].

Mientras Vasili Andreich se entrega a un trabajo totalmente absurdo, el criado se remueve en la nieve y le dice: «Siento que voy a morir». De repente invade a Vasili Andreich un heroico sentimiento de compasión. Siente una «solemne ternura». Lleno de resolución se desabrocha la pelliza, la extiende sobre el criado moribundo y se tumba sobre él para transmitirle calor. Él mismo siente debilidad, pero esa debilidad no lo intranquiliza ni lo afecta, sino que lo llena de paz: «"he perdido todas las fuerzas", se dijo. Pero esa debilidad no solo no le resultaba desagradable, sino que le procuraba una alegría particular, que no había sentido nunca»[223]. Antes de congelarse sobre el criado, Vasili Andreich recobra por un momento el conocimiento:

> Al despertarse ya no era la misma persona que cuando se quedó dormido. Quiso incorporarse, pero no lo consiguió; quiso mover una mano, pero no pudo; quiso mover una pierna, pero no lo logró. Ni siquiera fue capaz de volver la cabeza. Esa

> circunstancia lo sorprendió, pero no lo afligió lo más mínimo. Comprendió que se estaba muriendo, pero tampoco eso lo apenó[224].

Ve que su voluntad no hace presa en nada, pero esta impotencia no lo asusta: «Ya no sentía ningún miedo»[225]. Haberse liberado del miedo significa haberse liberado del yo. Pero esta falta de miedo no devuelve a Vasili Andreich a la «tranquilizada cotidianidad» del «uno impersonal». Más bien acompaña a una resolución heroica por el otro o a un solemne cercenamiento del yo.

La compasión no es la última enseñanza de Tolstoi, sino que más bien es integrada en la aspiración a una finalización de la muerte. Tolstoi se dio cuenta de que *mi* muerte conduce a la soledad y al fracaso moral, pero él no llega hasta la serenidad ante la muerte, hasta una finitud que se sostiene por sí misma, que está en paz consigo misma y no aspira a trascenderse. Más bien se evoca el «final de la muerte». La escena final de *La muerte de Iván Ilich* semeja una escena de redención:

> Algo rebullía en su pecho, su cuerpo extenuado se crispó bruscamente, luego el borbolleo y el estertor se hicieron cada vez menos frecuentes.
>
> —¡Este es el fin! —dijo alguien a su lado.
>
> Él oyó estas palabras y las repitió en su alma. «Este es el fin de la muerte» —se dijo—. «La muerte ya no existe»[226].

Todavía se puede percibir una aflicción en la exclamación «Este es el fin de la muerte». En lugar de un salto resuelto a sí mismo, al final de la escena de la muerte él salta de algún modo fuera de sí a algo distinto, y al hacer eso salta más allá de la muerte. No mantiene el paso de la muerte. El heroísmo del yo es reemplazado por un heroísmo del amor. A través de la muerte destella una luz que proclama un triunfo sobre la muerte. Este bello *resplandor* oculta la muerte y la mortalidad:

> En ese momento su hijo, el colegial, había entrado calladamente y se había acercado a su padre. El moribundo seguía gritando desesperadamente y agitando los brazos. Su mano cayó sobre la cabeza del muchacho. Este la cogió, la apretó contra su pecho y rompió a llorar. En ese mismo momento Iván Ilich se hundió, vio la luz y se le reveló que, aunque su vida no había sido como debiera haber sido, se podría corregir aún. Se preguntó: «¿Cómo debe ser?» y calló, oído atento. Entonces notó que alguien le besaba la mano. Abrió los ojos y miró a su hijo. Tuvo lástima de él. […] Buscaba su anterior y habitual temor a la muerte y no lo encontraba. «¿Dónde está? ¿Qué muerte?». No había temor alguno porque tampoco había muerte. En lugar de la muerte había luz.

> —¡Así que es eso! —dijo de pronto en voz alta—. ¡Qué alegría![227]

La «luz» que contempla el moribundo es un resplandor generado por el trabajo de sobreponerse al duelo. El grito de júbilo del moribundo todavía encierra aflicción. Al caer súbitamente, la luz actúa como una apariencia generada por una alucinación. Cae súbitamente *de arriba* sobre el moribundo Iván Ilich y transforma el temor en una «alegría». En comparación con la larga escena de angustia, de soledad y de dolor, la extrema brevedad y lo súbito de la escena de la redención hace que parezca una fugaz escena onírica.

«Morir fácilmente» es sin duda el contenido del arte de morir de Platón. Pero morir significa paradójicamente aspirar al infinito. Además, morir no es para Platón un padecimiento, una «imposibilidad de poder», sino un poder. Morir presupone actividad y resolución del alma. Este poder, esta libertad para la muerte, vincula a Platón con Heidegger. Morir como acción activa se opone a aquella muerte que sería el fin de toda actividad, de todo poder. En Platón la muerte no «individualiza» el alma, pero en la preocupación por la muerte el alma se repliega sobre sí misma y trata de «mantenerse ensimismada». Este trabajo del alma es en último término el trabajo para sobreponerse al duelo, que trabaja en solventar la mortalidad, es decir, en matar la muerte.

El jubiloso final de *La muerte de Iván Ilich* evoca el final de la muerte. La obra termina con el *resplandor* lumínico generado por el trabajo de sobreponerse al duelo: un trabajo que está impregnado de moralidad. El moribundo Iván Ilich elige ser el *héroe amoroso*. Este heroísmo del amor lo libera de sucumbir a la muerte. Para este héroe que ya no siente temor ni temblor el amor se convierte en la fórmula salvífica y mágica que hace que la muerte desaparezca como por encanto. En relación con la muerte uno quizá siempre habrá sido un mago, quizá uno siempre se habrá entonado a sí mismo una canción mágica. El amor que se presenta como sentido infinito e inmortal promete el «final de la muerte». El duelo se infiltra en la moral. En su resolución heroica por lo heterogéneo, el moribundo Iván Ilich triunfa sobre la muerte. Se debe superar la muerte con la fuerza del amor. Esta moral trabaja para eliminar la muerte. El énfasis del yo es reemplazado por una pasión del amor. En este todavía palpita un yo que se aflige. El énfasis en el yo y la pasión del amor no son las únicas formas de morir. De estos heroísmos se distingue aquel ser para la muerte que, sin las intrigas del trabajo de sobreponerse al duelo, logra alcanzar el

desasimiento, la serenidad, la afabilidad. La pasión del amor carece de la mirada prolongada y abierta de la afabilidad, que es la mirada sin deseo. Y la angustia sigue siendo un sentimiento del yo. Quien siente angustia no es capaz de ser afable. El ser *templado* y determinado por la angustia gira en torno a sí mismo. La afabilidad surge del desplazamiento de la fuerza gravitatoria del ser a lo que no es el yo. La afabilidad es el gesto del ámbito intermedio. La afabilidad se suscita cuando uno cobra conciencia de la mortalidad, de la fugacidad. Uno cobra conciencia de la fugacidad *desasiéndose* de sí mismo y dejándose *transcurrir* junto con lo caduco.

III. Muerte e infinitud

Hombre: si no te avienes a morir de buen grado es que tampoco quieres tu vida.
/ La vida solo se te da gracias a la muerte. No creo en la muerte. Aunque muero a cada hora
/ siempre he encontrado una vida mejor.
ANGELUS SILESIUS, *El peregrino querúbico*

En *Ser y tiempo* la muerte lleva a una hipertrofia del yo. La muerte *es* el yo. A «*mi* morir» le sigue la frase «*yo soy*». El yo se contrae, se cierra convulsivamente en la resolución: «Yo seré mi yo más propio»[228]. La muerte como *mi* muerte recrudece la pobreza de relaciones de la que de todos modos está aquejado el «coexistir» heideggeriano. Lévinas se opone con toda decisión a esta concepción monológica heideggeriana de la muerte. Para Lévinas rige esta otra fórmula: *La mort, c'est l'autre*, «la muerte es el otro».

En Lévinas la muerte conlleva un movimiento contrario a aquella muerte entendida como posibilidad de poder ser sí mismo de la que hablaba Heidegger. Ante la muerte no puedo seguir siendo yo. A pesar de esta diferencia esencial, un heroísmo vincula a Lévinas con Heidegger. En Lévinas, con la muerte se inflama un heroísmo del amor. Este heroísmo del amor genera un sentido infinito, que se eleva por encima de la finitud del ser. Lévinas evoca reiteradamente el «triunfo sobre la muerte» o el «más allá del ser y la muerte». La filosofía de Lévinas no construye ninguna relación positiva con la finitud humana. Busca lo infinito. Tampoco el análisis existencial de Heidegger hace justicia a todos los aspectos de la mortalidad humana. El énfasis heroico del yo, que se suscita ante *mi* muerte, es precisamente la *figura opuesta* a esa mortalidad, una re-*acción* a la negatividad de la muerte que conmueve toda afirmación enfática del yo.

Ni en Heidegger ni en Lévinas uno muere *serenamente*. Las escenas de fallecimientos siguen siendo dramáticas.

Soledad

No se ve ningún hombre,
en primavera, como tras el espejo,
la flor del ciruelo.
Bashô

«La fatiga tiene un corazón amplio» (Blanchot).
Peter Handke, *Junto a la ventana en la roca por la mañana*

En *El tiempo y el Otro* Lévinas presenta una fenomenología muy peculiar de la soledad. La soledad no se interpreta como un fenómeno sociológico o antropológico, sino como un fenómeno ontológico. Una «economía general del deber» debe marcar el lugar de la soledad. La pregunta por la soledad es acompañada por la búsqueda de una «relación original con el otro», gracias a la cual se puede superar la soledad. En la línea de prolongación de la soledad y el sufrimiento aparece la muerte. Lévinas cree que a través de la muerte, pero al mismo tiempo también contra ella, se puede hallar el acceso a un ser original para el otro que sea capaz de liberar la existencia de la soledad.

La genealogía de la soledad que propone Lévinas arranca con el imaginario «existir sin existente»:

> ¿Cómo aproximarnos a este existir sin existente? Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontramos entonces con la pura nada? Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino solo el hecho de que *hay*. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como un lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio. […] Algo que no es sujeto ni sustantivo. […] Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia[229].

Pues bien, Lévinas cree que puede ilustrar este murmullo del existir anónimo con el fenómeno concreto del insomnio. El insomnio no

representa aquí un mero fenómeno de la psicología interior, sino un fenómeno ontológico:

> Mientras estamos fijos [en el insomnio], perdemos la noción de nuestro punto de partida y de llegada. El presente queda adherido al pasado, es todo él herencia del pasado, sin ninguna renovación. Siempre el mismo presente o el mismo pasado que dura. —Un recuerdo sería ya una liberación de ese pasado—. El tiempo no parte aquí de punto alguno. Tampoco se difumina. Solo los ruidos exteriores que pueden dejar huellas en el insomnio introducen comienzos en esta situación sin principio ni fin, en esta inmortalidad de la que es imposible escapar, como sucede con el «hay» o con la existencia impersonal[230].

Temporalmente, el insomnio se manifiesta como una abrumadora duración sin antes ni después. El tiempo se anquilosa en una masa inmóvil. Uno se queda atrapado en esta duración que no avanza. En medio de esta pertinaz duración sin posibilidad de recuerdo ni de anticipación uno es casi inmortal. Nada transcurre ni fluye. Donde este «hay» anónimo absorbe o vacía toda reflexividad, toda interioridad, toda conciencia, tampoco queda nadie que muera. *Mi* muerte no sería posible. Para poder dormir, hay que romper la rígida duración de esta existencia impersonal. Según Lévinas, el sueño solo es posible en una grieta en la existencia, donde se abre una distancia con esta o se produce una retirada a sí mismo, un replegarse o un recostarse sobre sí mismo. El lugar donde esto sucede es la «conciencia»: «La conciencia es el poder de dormir»[231].

En plena existencia anónima se alza un yo o una conciencia. Lévinas llama a este acontecimiento «hipóstasis». El presente del yo es lo único que hace posible la iniciativa, la «libertad del comienzo». La conciencia no está a merced de la existencia anónima, sino que, más bien, se presenta como «dueño de esta existencia». Pero este dominio lo lanza a la soledad:

> Para que pueda haber un existente en este existir anónimo, es preciso que sea posible una salida de sí y un retorno a sí, es decir, la acción propia de la identidad. Debido a su identificación, el existente está ya encerrado en sí mismo: es mónada y soledad[232].

Salir de sí mismo y regresar a sí mismo no promete ninguna dicha autoerótica:

> El retorno del yo sobre sí mismo no es precisamente una reflexión serena […]. La relación consigo mismo es […] la relación con un doble encadenado a mí, un doble

viscoso, pesado, estúpido[233].

Lévinas llama a este «estar encadenado» la «materialidad del sujeto». La intencionalidad de la conciencia, el «salir de sí y regresar a sí», destruye la relación dual:

> Toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no *soy* el otro. «Soy en soledad»[234]. La actividad de la «razón» consiste en traducir lo distinto a lo mismo. A causa de ello por todas partes solo se encuentra a sí mismo: «La razón se encuentra ella misma en soledad»[235].

Y en este sentido el conocimiento nunca se encuentra con nada realmente distinto. La conciencia no conoce ninguna *apelación*[236]. Solo se produce una apropiación. La conciencia no tiene «compañero». La falta de diálogo ahonda su soledad:

> La intencionalidad de la conciencia permite distinguir el yo de las cosas, pero no hace desaparecer el solipsismo, porque su elemento, la luz, nos hace dueños del mundo exterior, pero es incapaz de encontrarnos un interlocutor. La objetividad del saber racional no elimina en absoluto el carácter solitario de la razón[237].

Mientras que en la identidad que crea la «hipóstasis» el sujeto se enreda consigo mismo, en el disfrute se produce una cierta separación de sí mismo. De este modo, la «vida cotidiana» es ya un modo de «superar su materialidad, es decir, para romper las ligaduras entre el yo y su sí mismo»[238]. Así pues, la vida cotidiana exonera al yo cargado de sí mismo. Esta exoneración no sería para Heidegger otra cosa que la dispersión que distrae la existencia de su «propio sí mismo». Para Lévinas ella significa un «éxtasis», el movimiento de «salirse de sí mismo». El entorno del que habla Lévinas no consta primariamente de herramientas, sino de alimentos, y el yo confía en ello. Esta interpretación que Lévinas hace del disfrute no es convincente. En el disfrute cotidiano nunca se abandona la preocupación por sí mismo. La intencionalidad del «hacia sí mismo» todavía es inherente a él. El disfrute nunca es un «éxtasis». Uno no se pierde *a sí mismo* en el alimento. En el disfrute la mano nunca yerra su destinación. Ya su constante regreso a la boca ilustra la soledad del sujeto que disfruta. El disfrute nunca disfruta de la *relación*. Sin embargo, Lévinas admite:

> En el esfuerzo, en el dolor, en el sufrimiento, encontramos en estado puro lo definitivo que constituye la tragedia de la soledad. El éxtasis de la soledad no consigue superarlo[239].

La fenomenología de Lévinas del insomnio y de la conciencia no valora debidamente el fenómeno. Ciertamente, y en esto Lévinas sí tiene razón, la conciencia no tiene un «compañero». Pero precisamente esta falta de referencialidad, esta soledad es constitutiva del insomnio. La conciencia no es la «capacidad de dormir». Tampoco es capaz de fatigarse. Lévinas no acierta a definir los fenómenos del sueño y de la conciencia. Resulta dudosa su formulación:

> Pero hemos de preguntarnos si es la vigilia lo que define la conciencia, si acaso la conciencia no es más bien la posibilidad de escapar a la vigilia, si en sentido propio la conciencia no consiste en ser una vigilia *asociada* a la posibilidad del sueño[240].

¿Pero qué significa «asociada»? ¿Realmente constituye la vigilia asociada a la posibilidad del sueño el rasgo esencial de la conciencia? ¿Lo que caracteriza realmente la conciencia en cuanto tal es la «posibilidad de escapar a la vigilia» para dormir? Más bien habrá que decir que el sueño le *sucede* a la conciencia como un *accidente*, sin constituir su característica esencial.

El insomnio es la vigilia del sujeto solitario y no referencial prolongada durante la noche. No tiene nada en lo que pudiera *recostarse*. La apropiación vacía el mundo. Lo «absurdo», que Lévinas equipara con la existencia anónima, es justamente la manifestación de la existencia vaciada, que ha perdido todo sentido y toda referencia. El «murmullo del silencio» no sería otra cosa que el ausente lenguaje del otro. En este sentido, la «existencia sin existente» no es aquel acontecimiento que antecede a la conciencia, sino que más bien representa una forma extrema de falta de relación, en la que ya está involucrada la conciencia apropiadora. Por así decirlo, el mundo se venga del sujeto de la apropiación. El insomnio y la soledad tendrían el mismo origen. Son fenómenos en los que el poder del sujeto lo contraataca a él mismo. Considerándola así, la conciencia no es la «capacidad de dormir», sino la vigilia que acompaña a la soledad. Toda somnolencia significaría ya para la conciencia una enajenación de sí misma.

Se puede *forzar* al yo a dormir. Pero poder dormir no es su rasgo esencial. En su *Ensayo sobre el cansancio*, Handke describe cómo a una

«caída en el sueño semejante a la inconsciencia» le sucede paradójicamente el insomnio:

> En un primer momento, todo tipo de fatiga se manifestaba en forma de parálisis, a causa de la cual, por lo general, no era posible ni siquiera una contracción del dedo meñique, es más, apenas un pestañeo. Incluso la respiración parecía haberse detenido, de modo que uno se sentía anquilosado en lo más profundo y convertido en una columna de cansancio. Y si pese a todo se lograba dar el paso a la cama, entonces, tras un rápida caída en el sueño —similar a la inconsciencia y en el que ni siquiera se sentía el propio sueño—, al primer giro uno despertaba y se quedaba desvelado, casi siempre para toda la noche[241].

Este insomnio ilustra la forma de existir de un sujeto individualizado en sí mismo. Es el estado del yo sin relación, que ha perdido toda referencia.

En *De la existencia al existente* Lévinas investiga el fenómeno del cansancio (*fatigue*). El cansancio se concibe como un fenómeno existencial fundamental. Es una especie de estado nativo, un aferramiento del ser, un enredo en el ser, un «esfuerzo» (*effort*) que no se refiere a una cosa determinada, sino al propio existir en cuanto que «carga que hay que asumir».

> Es eso, en la medida en que no se aloja simplemente en una mano que suelta el peso que sostiene con cansancio, sino en una mano que se sujeta a aquello que suelta; incluso cuando lo ha abandonado y le queda de ello una especie de crispación[242].

«Soltar» no es aquí ninguna promesa de nueva libertad. El fatigado sigue estando cargado consigo mismo y con todo el peso de la existencia. Pero no guarda ninguna relación con ella. Se repliega, se esconde en sí mismo. En el cansancio se anquilosa el «momento», que en realidad significa libertad y dominio del sujeto sobre la existencia. La mano cansada está como «abandonada a su propia suerte», «no cuenta más que consigo misma». Es el «abandono *sui generis*»[243]. Es problemático que Lévinas explique el cansancio en función del hecho de la propia existencia. Se podría replicar a Lévinas que la fatiga, en cuanto que «abandono *sui generis*», no es un fenómeno de la propia existencia, no es un «suceso nativo», sino el reverso de aquella dominación del yo que lo convierte en carente de relación. Aquella «sana fatiga» de Heidegger[244], que no conduce al abandono sino a una peculiar referencialidad, sería para Lévinas mera «mística»[245].

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* el «cansancio» cobra otro significado. En lugar de *fatigue* Lévinas habla aquí se *lassitude*. El «hastío primordial» (*lassitude primordiale*) designa una pasividad radical que es totalmente inasequible a toda «iniciativa» de un «yo activo». Más acá del tiempo del yo ese «hastío primordial» perdura como el tiempo del otro. Lévinas sitúa el «para el otro», el «bien» (*le Bien*), en este ámbito de pasividad, inaccesible a toda representación, a toda noción, a toda actividad del yo[246]. En el hastío, en el vencimiento del yo, se despierta la «pasividad para el otro». En este contexto Lévinas habla de «inspiración». Ella designa un movimiento en el que el yo, arrancado de su interioridad, «se va para el otro» (*s'en va pour l'autre*) o «perece» (*se meurt*)[247]. Sin embargo, esta inspiración del hastío o este «para el otro» no es *capaz de abrirse al mundo*. Constriñe la mirada al mundo. Carece de luz, sonido y color.

En el *Ensayo sobre el cansancio* de Handke se encuentran algunas observaciones que son relevantes con vistas a una fenomenología del cansancio. Handke tiene en mente un cansancio que establece relaciones y que es capaz de abrirse al mundo, y que como «más de menos yo»[248] activa una receptividad para aquello que no es el yo. Aunque debido al «menos yo» Handke se aferra al término «cansancio», sin embargo el «más» aproxima ese cansancio al desasimiento: «La inspiración del cansancio dice menos lo que hay que hacer que lo que se puede *omitir*»[249]. El cansancio *inspira*. Pero a diferencia de la «inspiración» de Lévinas, lo que caracteriza la «inspiración del cansancio» de la que habla Handke es el reposo sereno. Al *dejar de hacer* al que aboca la fatiga es inherente una vigilia que no proviene del «yo». La «inspiración del cansancio» convierte el «menos yo» en un «más». Actúa conectando y reconciliando, crea la referencialidad, es más, la afabilidad. Este cansancio inspirante no es por tanto un «cansancio solitario»[250], que no sería capaz de una mirada prolongada que recibiera afablemente al otro, sino que más bien resulta aislante e individualizador. Escindido de toda referencia al otro, el cansado solitario cae en un agujero del yo carente de referencias, cae en la soledad del yo. No se expresa hacia afuera como mera indiferencia, sino como una «violencia» que «desfigura lo distinto»[251]. Es desabrido. Handke contrapone a las «fatigas enemistantes», que le acarrean «a uno siempre incapacidad de mirar y mudez», aquel cansancio elocuente, luminoso e iluminador que estimula el «ser en el mundo». Al hacerse «menos» el yo, la gravitación de la existencia se desplaza del yo al mundo. Handke habla de un «cansancio que confía en el mundo»[252], un cansancio

que «abre» el yo, haciéndolo «permeable»[253] para el mundo, es decir, poniéndolo de un temple afable.

El «cansancio que confía en el mundo» se puede concebir como el estado de ánimo básico de una existencia intransitiva. Restablece la «dualidad» destruida por el uso transitivo. Uno ve y es visto. Uno toca y es tocado: «Un cansancio como un hacerse accesible, es más, como el cumplimiento del ser tocado y del poder tocar por sí mismo»[254]. Uno no se limita a *hacerse* una idea del mundo, sino que está al corriente del mundo formando parte de él. El «ser en el mundo» sería un «estar al corriente del mundo formando parte de él»[255]. Yo no *me represento* el mundo, sino que *paso mi tiempo* en el mundo, es decir, me represento el mundo *teniéndome presente a la vez a mí mismo*. El «menos yo» se manifiesta como *más mundo*: «El cansancio era mi amigo. Yo volvía a estar ahí, en el mundo»[256]. Sin embargo, yo y mundo no se fusionan sin más en una inarticulada *masa de cansancio*, sino que, más bien, cada uno es reconocible en cuanto tal y se muestra revestido de una *forma*. El «cansancio de ojos claros» se experimenta como una fuerza configuradora y formante:

> El cansancio articulaba —con una articulación que no despedazaba sino que hacía reconocible— la habitual confusión, ritmificándola en una caritativa obra de la forma. Forma hasta donde alcanzaba la vista[257].

En Lévinas seguro que no se podrá hablar de un «cansancio de ojos claros». El cansancio del que él habla *no hace ver nada*. Para Lévinas «la luz, la claridad» no es otra cosa que la «comprensibilidad en cuanto tal», que hace que «todo provenga de mí»[258]. Evidentemente Lévinas no conoce ninguna otra luz. La luz no tiene por qué ser el medio de apropiación, no tiene por qué ser el instrumento del yo. La luz inspira, arrebata al yo sacándolo fuera de sí, lo hace discurrir al mundo. La luz ilumina el yo, lo libera de la maleza de su interioridad. La *inspiración de la luz* conlleva una inversión de la mirada. Interrumpe la intencionalidad del «desde sí y hacia sí». El ojo es observado por lo que *resplandece*. El «sentido de la vista» solo se activa con lo *resplandeciente*. El ojo *irradia* lo resplandeciente reflejándolo: «Los ojos miran lo que alumbra o aparece solo en la medida en que previamente han sido alumbrados y mirados por ese aparecer»[259].

El cansancio como «más del menos yo» es una sensación o un estado de ánimo que está en consonancia con el ámbito intermedio. Licúa las barreras rígidas del yo. Yo no me limito a ver lo otro, sino que *también soy*

lo otro y «lo otro se vuelve al mismo tiempo yo»[260]. El cansancio carece tanto del énfasis del yo como del énfasis del «*para* el otro». Con el cansancio despierta la capacidad de transformarse. La soledad, por el contrario, es el estado de aquel yo que se ha vuelto incapaz de transformarse. Su interioridad *sin referencialidad* también carece por tanto de *experiencias*. Aquel «cansancio que confía en el mundo», por el contrario, conserva todavía la dualidad y hace posible el intercambio *entre* el yo y el otro. No es por tanto aquel «éxtasis» en el que el sujeto sería «absorbido en el objeto»[261].

El ámbito intermedio se abre ahí donde «nada ni nadie "impera" y ni siquiera "predomina" tan solo»[262]. El ámbito intermedio trae paz, suscita afabilidad. Representa una forma original de comprensión. El estado de ánimo que está en consonancia con el ámbito intermedio se manifiesta como una *aprobación* original del otro:

> Aquí estoy hablando del cansancio en la paz, en el *tiempo intermedio*. Y en aquellas horas había paz […]. Y lo sorprendente es que mi cansancio parecía colaborar ahí para la paz temporal, cuando su mirada… ¿Aplacaba? ¿Atenuaba?… Desarmaba ya en su arranque cada uno de los gestos de violencia, de lucha o siquiera de una acción desabrida, y lo hacía gracias a una compasión totalmente distinta de aquella otra, que a veces resulta despreciable, de la fatiga de trabajar: *la empatía como comprensión*[263].

La mirada de cansancio, la mirada afable hace que los gestos de «acciones desabridas» se desvanezcan ya en su arranque. La compasión deja paso a una peculiar empatía que no sería la autoafección de un yo soberano, sino *más bien la sensación del otro*.

Al cansancio se le vuelve accesible un «sentido» singular. Un «sentido» resulta por sí mismo, sin ser «asignado». Este profundo sustrato del sentido se configura con el *ámbito intermedio*, donde yo *soy* también «lo otro»:

> Los dos niños ahí bajo mis ojos cansados también soy yo ahora. Y cuando la hermana mayor arrastra por el restaurante al hermano menor, eso tiene al mismo tiempo un sentido, y tiene un valor, y nada es más valioso que lo demás —la lluvia que cae sobre el pulso del cansado es tan valiosa como contemplar a quienes caminan al otro lado del río—, y eso es tan bueno como bello, y está bien que sea así, y así debe seguir siendo, y sobre todo es verdadero. Cuando la hermana, que soy yo, agarra por las caderas al hermano, que soy yo, eso es *verdadero*[264].

Handke destaca aquí de propio la palabra «verdadero» poniéndola en cursiva. Esta singular verdad se puede interpretar como un fenómeno del ámbito intermedio. Es verdadero el momento en el que se logra el ámbito intermedio, que es el momento de la *in-diferencia*. Aquí es imposible la visión objetivante, que separa al observador de lo observado. Mirar algo aísla. Por eso, justo después de constatar que «eso es *verdadero*» Handke pregunta: «¿Dónde queda la contemplación?». La verdad es por tanto un *acogimiento en el ámbito intermedio*, que se produciría *antes* que aquel «quedar al descubierto» heideggeriano. Además el cansancio hace que todo parezca igualmente *válido*. Todo ente resplandece en su peculiar modo de ser.

El tiempo no se agota en aquel tiempo de la «preocupación», que no es otra cosa que encargarse de *sí mismo*. El énfasis en el yo vuelve la «existencia» ciega para el *ámbito intermedio*. El «coexistir» «auténtico» de Heidegger es, en último término, la yuxtaposición de un yo sin referencias. Incluso la «angustia» sigue siendo un estado de ánimo del yo que lo individualiza y que no está en consonancia con algo *distinto*. Tampoco suscita ninguna *confianza en el mundo*. Considerándolo desde el tiempo de la «preocupación», el tiempo del cansancio sería un *tiempo intermedio sin preocupación*, una *duración*, un tiempo sin «proyecto». No fuerza a las cosas a estar presentes ahí delante o a *mano*. Las manos ya no se extienden para agarrar o para apropiarse, sino que reposan o juegan: «todas las tardes aquí en Linares me quedaba mirando cómo se iban cansando los niñitos que llevaban a los bares: ninguna avidez, nada de agarrar con las manos, solo jugar»[265].

En el *tiempo intermedio* sin «proyecto» ni «preocupación» el tiempo de algún modo deja sitio al espacio. El tiempo de la «preocupación» *descansa a favor del espacio*. La «existencia» de Heidegger existe sobre todo temporalmente. La «preocupación» como rasgo esencial de la existencia es un fenómeno temporal. El ser *es* tiempo. Y la existencia solo alcanza su auténtico existir o solo se hace *consigo misma* en el «futuro»[266]. El futuro es aquel movimiento del «hacia sí, a *sí*»[267]. La existencia que se adelanta hacia la muerte proyecta sus posibilidades de ser de propio sobre sí misma, sobre la posibilidad del sí mismo más propio. De este modo, el «futuro» es una «venida en la que la existencia llega hasta *sí misma* en su poder ser más propio»[268]. El futuro es constitutivo del recogimiento y la interioridad del yo. Por el contrario, la existencia no se haría *consigo misma* espacialmente. El espacio sería *dispersante*. Se podría decir que el cansancio

descubre el espacio. También Lévinas carece de sensibilidad para el espacio que inspira. El espacio solo invitaría a una contemplación y a una apropiación del objeto. El espacio lleno de luz y de objetos sería meramente el lugar de disfrute y de satisfacción. No remitiría a nada que fuera «absolutamente distinto más allá de lo mismo»[269]. No es capaz de anunciar ninguna «trascendencia», no contiene ningún «rastro del otro». Aunque Lévinas asume en todo momento una posición radicalmente opuesta a *Ser y tiempo* de Heidegger, sin embargo, en relación con el tiempo se aferra a su prioridad sobre el espacio, aunque con la diferencia de que la atención se desplaza del yo a lo otro. Lo otro, a lo que el deseo queda referido, se muestra temporalmente. Lo otro *es* el tiempo, y concretamente aquel futuro que es totalmente inasequible a la pretensión de hacérselo presente: «el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro»[270].

El afable *ámbito intermedio* es el espacio que se vuelve accesible al «cansancio que confía en el mundo». En una singular *sintonización conjuntada o intermedia* las cosas pierden sus fronteras rígidas y se amoldan unas a otras, e incluso se gustan unas a otras: «En semejante cansancio fundamental la cosa nunca se muestra solo por sí misma, sino siempre junto con otras, y aunque solo sean unas pocas cosas al cabo todo está junto»[271]. En el cansancio fundamental las cosas pierden su autorreferencia, que las individualiza y aísla. A ese cansancio se le abre un espacio *intermedio* en el que todo se refleja mutuamente. En este reflejo universal, en esta unidad especular que hace que «la parte [aparezca] como el conjunto»[272], se conserva la singularidad del individuo:

> Tengo una imagen para el «todo en uno»: aquellos bodegones florales del siglo XVII, por lo general holandeses, en cuyas flores hay un escarabajo aquí, un caracol ahí, una abeja allí, una mariposa allá, pintados con tanto realismo que parecen vivos, y aunque quizá ninguno tenga noticia de la presencia del otro, en este momento, y para *mi* mirada, todos están juntos[273].

En el «cansancio solitario» uno se hunde en su propia carne como en una «columna de cansancio». Ese cansancio actúa disociando e individualizando: «los dos caían ya, incesantemente, alejándose entre sí, cada uno en su cansancio máximamente propio, no el nuestro, sino el mío aquí y el tuyo allá»[274]. A diferencia de este cansancio que es *específico de cada uno*, aquel otro cansancio fundamental genera en cuanto que «cansancio nuestro» una singular «sensación de nosotros»:

> Así estábamos sentados, que yo recuerde siempre afuera al sol de la tarde, y hablando o en silencio disfrutábamos del cansancio común. […] En aquel momento nos unía una nube de cansancio, un cansancio etéreo[275].

En este cansancio vinculante y reconciliador yo no estoy cansado de ti, sino «cansado *para ti*». El cansancio brinda una sensación de *ámbito intermedio*, un sentido original del compás, es decir, un sentido no meramente comunicativo, sino más bien musical, que lleva a una consonancia armónica de los individuos: «El cansancio marcaba el compás a los individuos diseminados»[276].

El cansancio desinhibe un «sentido locativo»[277]. El lugar se le comunica mediante un «olor local»[278]. El inspirado por el cansancio fundamental *respira* el lugar. Este espacio locativo atmosférico se opone a aquel espacio de acción de *Ser y tiempo*, que surgía de un plexo funcional de las cosas organizadas por el respectivo proyecto. El espacio locativo es inasequible a toda acción. *Reposa*. La estancia en él carece de «proyecto» y de «preocupación». Cuando el inspirado respira el olor local se *asimila* al lugar. El «sentido locativo» es en cierto modo un sentido mimético. Del «menos yo» despierta el sentido para la transformación, el cual crea similitudes vinculantes y reconciliadoras:

> Ahí percibía mucho más sentido locativo que en ninguna otra parte. Es como si, apenas recién llegado, hubiera asumido en mi cansancio el olor del lugar, como si llevara ahí mucho tiempo. Y en los cansancios similares de los años siguientes se fueron enlazando con este lugar aún más. Me llamaba la atención que a menudo me saludaran desconocidos, siendo yo extranjero, porque les resultaba conocido, o simplemente sin más[279].

Según Heidegger, la muerte debe despabilar la existencia para que tome conciencia de sí misma. Pero el énfasis del yo diluye el «coexistir» reduciéndolo a una yuxtaposición de existencias individualizadas cada una en *sí misma*. A la «angustia ante la muerte», en la que la existencia se resuelve a sí misma, habría que oponerle aquel cansancio que confía en el mundo y que, en lugar de individualizar, une. Las «imágenes profundas» del cansancio llegan hasta la muerte. El «más de menos yo» enlaza el cansancio con una serenidad ante la muerte. Esta serenidad promete al mismo tiempo *más mundo*:

> Su día del yo se había abierto a un día del mundo. Cada lugar había recibido asignado su momento, y él podría haber dicho sobre esto: «Eso es». *Había alcanzado un consentimiento con su mortalidad*[280].

Este consentimiento con la mortalidad no es concebible separado de aquella «empatía como *comprensión*». En cuanto que «más de menos yo», la serenidad ante la muerte suscita afabilidad.

Lévinas desconoce por completo la experiencia del mundo como experiencia del sentido. Carece de sensibilidad para el mundo, el cual inspira. Tampoco conoce una relación con la cosa que dote de sentido, ni un contacto con la cosa, cuya ausencia acarrearía ya una soledad. El mundo de Lévinas carece de cosas y de paisajes. Lévinas no tiene *confianza en el mundo*. Lévinas solo espera superar la soledad gracias a la relación con otro hombre, es decir, gracias al «eros».

Eros

Por la fuerza del amor soy tuyo,
y llevaré eternamente estos lazos;
Pero por la dicha de las armas me perteneces,
te postraste magnífica a mis pies
cuando nos encontramos en el combate, y no yo a los tuyos.
Heinrich von Kleist, *Pentesilea*

«El placer quiere eternidad», y lo que tiene es aflicción.
Peter Handke, *La historia del lápiz*

¿Cómo librarse de la soledad? Esta pregunta marca de principio a fin *El tiempo y el Otro*. El sujeto está solo y es solitario por «el hecho de que existe». Su soledad procede de su relación con el existir, «del que es dueño». La dominación destruye toda relación dual. También el «trabajo» en cuanto tal es para Lévinas una forma de dominación. El «espacio» «siempre se ha de conquistar». Hay que superarlo, hay que agarrar el objeto. La soledad se explica en función del «esfuerzo», de la «dificultad» y del «dolor», en función del «peso de la existencia»[281]. A causa del dolor

físico la soledad y el peso de la existencia se incrementan hasta lo insoportable. A diferencia del dolor anímico, que pese a todo permite una retirada, el dolor físico no permite eludirlo. Es un dolor puro o sordo en la medida en que es inasequible a toda asignación de sentido y a toda sublimación. Con él uno se ve «acorralado […] en el ser»[282]. Es imposible escaparse de la «existencia». El sufrimiento es la «imposibilidad de la nada».

Según Lévinas, con su incremento más extremo el dolor anuncia pese a todo un «acontecimiento» «que se produce más allá de aquello que se ha desvelado en el sufrimiento hasta el final», algo «más desgarrador que el sufrimiento», «una incógnita no susceptible de traducción en términos de luz, es decir, refractaria a esa intimidad del yo consigo mismo a la que remiten todas nuestras experiencias»[283]. Lévinas sitúa la muerte en este dramático punto doloroso donde el yo activo se deshace en una pasividad radical. La muerte no es por tanto un simple final del «ser», una mera «nada». *Aparece* como lo totalmente distinto, como el «misterio»:

> La incógnita de la muerte […] no significa que ella sea una región de la que nadie vuelve y que, en consecuencia, permanezca desconocida; la incógnita de la muerte significa que la propia relación con la muerte no puede tener lugar bajo la luz, que el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él. Podríamos decir que se trata de la relación con el misterio. Esta forma de anunciarse la muerte en el sufrimiento, más allá de toda luz, es una experiencia de la pasividad del sujeto que hasta entonces ha sido activo[284].

La muerte es para Lévinas una imposibilidad de poder, «hace imposible toda asunción de una posibilidad»[285]. No es una capacidad. De este modo, Lévinas cuestiona radicalmente el análisis heideggeriano de la muerte, que concibe la muerte como la posibilidad de poder ser sí mismo que tiene que asumir la existencia. Para Lévinas la muerte se anuncia como aquel «acontecimiento del que el sujeto no es dueño, un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto»[286]. La muerte no conduce al énfasis del yo, sino a su extinción:

> Pero la muerte, anunciada de esta manera como otredad, como alienación de mi existencia, ¿puede ser «mi muerte»? Si abre una salida de la soledad, ¿no es simplemente para destruir la soledad al destruir la subjetividad misma?[287]

Para Heidegger, la muerte auténtica es *mi* muerte. El «*mi*» formula una autorreferencia enfática. Cuando uno se adelanta hacia la muerte se despierta aquella «resolución» «en la que la existencia regresa *a sí misma*»[288]. La «autonomía», la «consistencia por sí mismo» o la «firmeza»[289], concretamente el heroico resistir en vista de la muerte es el lema del tipo de muerte heideggeriano. La muerte desencadena en Lévinas un movimiento totalmente distinto. Ante la muerte no es posible mantener ninguna *posición*. Deshecho en lágrimas, el yo se derrumba al suelo:

> Mi soberanía y mi virilidad, mi heroísmo de sujeto no pueden ser virilidad ni heroísmo en relación con la muerte. En ese sufrimiento en cuyo interior hemos observado esa vecindad con la muerte —y aun en el plano del fenómeno— se produce la conversión de la actividad del sujeto en pasividad. Y no en el instante del sufrimiento en el que, acorralados por el ser, podemos aún captarlo, en el que aún somos sujetos del sufrimiento, sino en el llanto y el sollozo en los que desemboca el sufrimiento. Ahí donde el sufrimiento alcanza su pureza, donde ya no hay nada entre él y nosotros, la responsabilidad suprema se torna suprema irresponsabilidad, infancia. En eso consiste el sollozo, y por eso anuncia la muerte. Morir es retornar a ese estado de irresponsabilidad, morir es convertirse en la conmoción infantil del sollozo[290].

La muerte como *mi* muerte es para Heidegger precisamente el fermento de la responsabilidad. El «sí mismo más propio», que la existencia aborda al «adelantarse hacia la muerte», actúa como un último sujeto de la responsabilidad que no se puede poner en función de ninguna otra instancia ulterior[291]. Para Lévinas, por el contrario, la muerte destruye toda iniciativa del yo. Ella no acarrea la virilidad heroica de la existencia resuelta a sí misma, sino la puerilidad, la irresponsabilidad. La muerte nos hace entender que, «a partir de cierto momento, *ya no podemos poder*»[292]. Pero Lévinas no persevera en esta pasividad. Más bien, con la muerte de desata un heroísmo —en el Lévinas tardío esto aún quedará más claro—, que, sin embargo, no es un «heroísmo del sujeto»[293].

Lévinas insiste en que la muerte, ante la cual uno ya no puede poder, trasciende la dimensión del propio poder. La muerte no es un suceso superior a mí o que se apodere de mí, sino un suceso que me resulta ajeno. Es decir, es su alteridad lo que provoca que mi actividad se torne en una pasividad. Sin embargo, el *lenguaje* de Lévinas constantemente involucra la muerte en el poder y en la violencia. Ante la muerte el yo se encuentra «encadenado» y «desbordado»[294]. La muerte me «desborda», se «apodera de mí». Se habla de una «extinción». Lo absolutamente heterogéneo de la

muerte aparece pese a todo como algo sumamente poderoso que, por así decirlo, con su golpe mata al yo. Aquí sería imposible una serenidad ante la muerte.

Lévinas señala que, a diferencia del análisis heideggeriano de la muerte, su «análisis de la muerte presente en el sufrimiento» ofrece algo «especial». Heidegger concibió el ser para la muerte como una «suprema lucidez» y una «máxima virilidad»[295], como «actividad» y como «libertad»[296]. Pero él mismo piensa la muerte desde aquel acontecimiento que sume al sujeto en una pasividad radical. ¿De verdad su concepción de la muerte es totalmente distinta que la heideggeriana? Para Heidegger, la muerte en cuanto tal no es un «acontecimiento de la libertad». Esta libertad corresponde a aquel heroísmo con el que la existencia se encuentra con la muerte o se enfrenta a ella. También en Lévinas el ser para la muerte rebasa la experiencia de una pasividad radical: «Si ante la muerte ya no es posible poder, ¿cómo es posible seguir siendo sí mismo ante el acontecimiento que ella anuncia?»[297]. Así pues, se trata de conservar una libertad ante la muerte, de reincorporarse y hacer frente a la muerte:

> El problema […] consiste […] en conservar en el yo, en medio de una existencia en la que le sucede un acontecimiento, la libertad adquirida en la hipóstasis. Puede llamarse a esta situación una tentativa de vencer la muerte en la que sucede el acontecimiento y en la que, al mismo tiempo y sin embargo, el sujeto hace frente al acontecimiento[298].

En vista de la muerte hay pese a todo una «esperanza». Esta esperanza siempre es un factor integrante del heroísmo.

Lévinas busca una relación con el otro que me libere de la soledad. Aunque la muerte se presenta como lo absolutamente heterogéneo, sin embargo no es posible entablar ninguna relación con ella, pues ella extermina el yo. Por eso la pregunta de Lévinas es:

> ¿Cómo puede el existente existir como mortal y, sin embargo, preservar su «personalidad», conservar sus conquistas al «hay» anónimo, su señorío de sujeto, su conquista de la subjetividad? ¿Puede el ente entrar en relación con lo otro sin que eso otro destruya su sí mismo?[299]

Lévinas busca una relación con lo heterogéneo, busca un acontecimiento distinto que, aunque sume al yo en la pasividad, sin embargo no lo anula,

es decir, busca una relación con lo heterogéneo en la que yo sea capaz de *mantenerme en pie* frente a ello:

> Esta situación en la que al sujeto le sucede un acontecimiento que no asume, que ya nada puede sobre él, pero con la que sin embargo se enfrenta en cierto modo, es la relación con los demás (*autrui*), el cara a cara con los otros, el encuentro con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta. Lo otro «asumido» son los demás[300].

Igual que sucede con aquello absolutamente otro (*l'autre*) que anuncia la muerte, también el otro (*autrui*), es decir, el otro hombre, es refractario a ser abordado por el yo. La relación con el otro como «eros» se sitúa fuera del poder, «exactamente *igual* que sucede con la muerte»: «Por ello, hemos buscado esta alteridad en la relación absolutamente original del Eros, una relación que no es posible traducir en términos de poder»[301]. Pero a diferencia de lo otro (*l'autre*), el otro (*autre*) no extermina el yo. Es posible por tanto una relación dual, que el yo se mantenga en pie ante el otro, un «cara a cara»:

> Allí donde todos los posibles son imposibles, donde no es posible poder, el sujeto es aún sujeto para el eros. El amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa, es sin razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo, el yo sobrevive en él[302].

Nuevamente hay que prestar atención al *lenguaje* que emplea Lévinas. El amor se expresa como una «invasión» y una «vulneración». En cierta manera, es inherente a él una violencia trascendental.

El «otro» (*autrui*) realiza una «conciliación entre el sujeto y la muerte»[303]. Me restablece. El otro vuelve a *ponerme en pie* desde aquella *posición yacente* absolutamente pasiva en la que me había sumido la muerte. Pero ese otro, igual que la muerte, es inasequible a mi capacidad o a mi poder. Es posible interpretar la escena de este modo: la muerte me transforma; habiendo transitado por la muerte, me dirijo a una realidad que queda vedada a la mirada apropiadora; solo en este espacio accesible a la pasividad es posible el eros. Un pasaje confirma esta interpretación:

> En consecuencia, solo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro[304].

Pero Lévinas no mira la muerte atendiendo expresamente a este efecto didáctico, a este momento constructivo. La muerte y el yo se siguen comportando entre sí antagónicamente. Pero se trata de «vencer» la muerte. El amor es justamente «fuerte como la muerte»[305]. Evidentemente, Lévinas tiene en mente un heroísmo del amor. Para Lévinas, la muerte no se manifiesta como aquella herida que pasa a ser una especie de pulmón con el cual se respira, sino que me hiere mortalmente. De este modo, en último término uno respira *contra* la muerte, y lo hace gracias al amor, que es fuerte como la muerte:

> Si fuese posible conocerlo, poseerlo o aprehenderlo, entonces ya no sería otro. Poseer, conocer, aprehender: sinónimos de poder. […] La relación con los demás es la ausencia de lo otro. No ausencia pura y simple, no ausencia de pura nada, sino ausencia en un horizonte de porvenir, una ausencia que es el tiempo. Un horizonte en el que puede constituirse una vida personal en el seno del acontecimiento trascendente, lo que antes hemos llamado una victoria sobre la muerte[306].

El otro en cuanto tal no tiene el paso de la muerte. No es la muerte la que hace que él aparezca por primera vez. El eros en cuanto que «relación con aquello que se sustrae para siempre» no mantiene el paso de la muerte. Lévinas no reflexiona sobre la relación con el otro expresamente en términos de mortalidad. Más bien, el eros promete el «triunfo sobre la muerte». El eros trabaja contra la negatividad de la muerte, que en cuanto tal conduciría a una extinción del yo. El otro representa una especie de isla de salvamento en medio del acontecimiento de la muerte, algo a lo que uno se aferra para pese a todo conservar el yo. Lo que reconcilia el yo con el otro no es la experiencia de la muerte, no es la cercanía de la muerte que se arrima. La muerte no libera una energía dialéctica que pudiera mediar entre el yo y el otro. Más bien, el otro aparece posteriormente como un tercero entre la muerte y el yo. La muerte en cuanto tal no está estructurada interpersonalmente. Su negatividad destruiría toda relación con un interlocutor personal. El otro (*autrui*) o el eros en cierta manera debilitan la muerte y posibilitan una «vida personal». Así es como Lévinas evoca reiteradamente el «triunfo sobre la muerte».

En *El tiempo y el Otro*, a pesar de desmarcarse expresamente de Heidegger, Lévinas queda muy cerca de él. Como sucede con Heidegger, en un primer momento la muerte del otro está ausente. El otro, idealizado en el eros como un «misterio de lo femenino», parece no padecer él mismo la muerte. El análisis toma como punto de partida *mi* sufrimiento, *mi*

soledad. El espacio en el que aparece el otro está estructurado en buena medida por la preocupación por el yo. Tampoco el eros queda libre de esa preocupación: él es aquella relación en la que yo «puedo seguir siendo un yo en la alteridad de un tú sin quedar absorbido por ese tú, sin perderme en él»[307]. Así, Lévinas distingue estrictamente entre el eros y la fusión: «He querido precisamente mostrar que la relación con otro no es fusión»[308]. El eros crea aquella relación en la que «en la proximidad del otro se mantiene íntegramente la distancia»[309]. Esta «distancia» impide ciertamente tanto la apropiación como la fusión. Pero la radical «ausencia del otro» constituida por la distancia, y cuya temporalidad es el «futuro» que ningún presente puede alcanzar, no sería capaz de establecer aquel *ámbito intermedio*. El ámbito intermedio no es un crisol. No engendra una masa unitaria. Más bien *articula, estructura*. No activa una mera relación dual, sino una relación *plural*, no solo con el otro hombre, sino también con la cosa y con la naturaleza. Al mismo tiempo se diferencia de aquella «colectividad» que Lévinas rechaza y que se construye «en torno a algo común». La referencialidad del ámbito intermedio, cuyo «centro» está *vacío*, no se establece por medio de una «participación en un tercer término»[310].

Para Lévinas, el otro con quien es posible una relación no apropiadora es exclusivamente el otro (*autrui*), es decir, el otro hombre. Frente a las cosas o a la naturaleza el yo sigue siendo un sujeto dominante. La naturaleza no es otra cosa que un elemento amenazador que hay que dominar. La cosa sigue siendo objeto de apropiación. En Lévinas, el ser de la cosa se percibe primariamente en cuanto a su funcionalidad. La cosa queda desnuda cuando se la despoja de su función. La función sería su revestimiento, que escondería la fealdad, la fea desnudez de la «cosa en sí»:

> La percepción de cosas individuales consiste en el hecho de que no se absorben en su forma enteramente; resaltan, entonces, por sí mismas, atravesando, horadando las formas; no se resuelven en las relaciones que las ligan a la totalidad. Son siempre, por algún lado, como esas ciudades industriales en las que todo se adapta a una meta de producción, pero que, con humo, llenas de residuos y de tristeza, existen también por sí mismas. Para una cosa, la desnudez es el excedente de su ser sobre su finalidad. Es su absurdo, su inutilidad, que solo aparece en relación con la forma con la que contrasta y que le falta. La cosa es siempre una opacidad, una resistencia, una fealdad[311].

La cosa pierde su fea desnudez cuando desparece por entero en un plexo funcional. Su desnudez es la «resistencia», que solo se podría vencer con la

violencia de una apropiación. Para Lévinas, el excedente de ser sobre la función no es la parte de belleza que tiene la cosa. Así pues, la cosa carecería de aquella «desnudez del rostro» que caracteriza al otro (*autrui*). Esta desnudez no es una carencia, sino el esplendor del «ser por sí mismo», que es refractario a todo abordaje apropiador: la desnudez

> no aparece como privación sobre el fondo de una ambivalencia de valores (como bien o mal, como belleza o fealdad), sino como valor siempre positivo. La desnudez es rostro. La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo desvele y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. Es por sí mismo y no con referencia a un sistema[312].

Por el contrario, la cosa solo aparece con su valor positivo dentro de un sistema. Fuera del sistema se queda desnuda, pero esta desnudez no es la del «rostro», sino la falta de rostro, que hace que la cosa parezca «fea», como un desecho. Evidentemente Lévinas no conoce la cosa constreñida a la nada ni la naturaleza o el paisaje constreñidos a la nada, que resplandecerían por sí mismos fuera del «sistema», fuera de la red funcional[313]. Fuera del «sistema» o de la totalidad Lévinas solo concede alojamiento al otro, al otro hombre. La cosa solo tiene sentido dentro de unas instrucciones de uso. Como si fuera un rehén de la función, la cosa solo podrá abandonar el «sistema» como un desecho. Es desechada. El pensamiento de Lévinas no es lo que se dice muy afable en lo referente a la cosa y la naturaleza.

Cuando las cosas resaltan por sí mismas, aparecen para Lévinas como aquellas ciudades industriales que, aparte de su existencia funcional, «llenas de residuos y de tristeza, existen también por sí mismas». Evidentemente, Lévinas no entiende la tristeza de las cosas. La tristeza no es una reproducción de aquella materialidad de la cosa que se impone y que no se reduce del todo a su forma o a su finalidad funcional. La tristeza es generada más bien por aquella violencia que somete las cosas a la totalidad de las relaciones funcionales. La suciedad no es la manifestación de la cosa desnuda, sino la secreción de la totalidad. La tristeza de las cosas es una elocuente señal de la violencia que ellas padecen. Corre pareja con la soledad de aquel sujeto que se ha vuelto incapaz de tener contacto con la cosa. Y solo la mirada deformada por el furor de apropiarse hace que la cosa se manifieste en su «absurdo».

En Lévinas se concede un poco más de dignidad a la cosa cuando se convierte en regalo:

> Mirada del extranjero, de la viuda, del huérfano y que solo puedo reconocer al dar o al negar, libre de dar o negar, pero que pasa necesariamente por la mediación de las cosas. Las cosas no son, como en Heidegger, el fundamento del lugar, la quintaesencia de todas las relaciones que constituyen nuestra presencia sobre la tierra (y «bajo el cielo, en compañía de los hombres y a la espera de los dioses»). La relación del Mismo con el Otro, mi recibimiento del Otro es el hecho último y en el que sobrevienen las cosas, no como eso que se edifica, sino como lo que se regala[314].

En relación con el donatario, la mano, mientras no entre en una relación de intercambio, ya no actúa como órgano de apropiación. Pero en relación con la cosa, la mano donante básicamente no se diferencia de la mano apropiadora. La cosa queda atrapada en la mano como un *rehén suyo*. Solo pasa de una mano a otra. En relación con la cosa, el donar no carece de aquella violencia que le arrebató su *rostro*. La mano donante no puede por sí sola ponderar todo el peso de la cosa. Ponderar ese peso solo estaría al alcance de una *mano en reposo*.

El otro (*autrui*) que aparece cerca de la muerte en cierto modo «saca provecho» de esta. El eros como «acontecimiento de alteridad» (*l'altérité*), «exactamente igual que como sucede con la muerte», es inasequible a todo intento de abordarlo. Lo otro bajo la figura de la cosa o de la naturaleza, sin embargo, sigue estando inalteradamente al alcance de la violencia apropiadora. El «eros» solo está reservado al otro hombre. Lévinas no conoce ninguna otra relación con un otro *distinto*. El acontecimiento de la muerte, que está hecho de alteridad, no se irradia sobre la relación con la cosa o con la naturaleza. En este sentido, Lévinas apenas se distingue del primer Heidegger. En *Ser y tiempo* el ser para la muerte o la «existencia auténtica» no modifica en ningún aspecto el ser para la cosa[315]. Esta sigue siendo un «trasto» o un «utensilio», la portadora de una función. Obtiene su significado del sistema funcional, que en Heidegger se llama «plexo de útiles» o «contexto pragmático». Tampoco en Lévinas el ser para la muerte transforma de ningún modo el ser en relación con la cosa y con la naturaleza. Ni Lévinas ni el primer Heidegger conocen aquella mortalidad que sería capaz de activar una mirada prolongada y no apropiadora que también se dirigiera a las cosas. Esta mirada dejaría que lo otro, es decir, lo que no es el yo, se mostrara en su semblante, en *su modo de ser no constreñido a la nada*. Hay que mirar la muerte atendiendo a su fuerza *para*

desasir, una fuerza que no desemboca en la «alienación», sino en esa serenidad que *deja que las cosas sean a su modo*. Cuando se priva a la cosa de todo *modo de ser*, es decir, cuando la cosa se convierte en mercancía, ya ha sido violentada. La paz con el otro (*autrui*) no es completa sin la pacífica estancia con las cosas y en la naturaleza. Lo ético no comienza solo con el otro (*autrui*). En el pacífico y afable coexistir con las cosas uno también gana una mirada para el otro. La prolongada mirada ante la que la cosa y la naturaleza se despliegan y reposan en su modo de ser también forma parte de la afabilidad hacia el otro (*autrui*). La violencia que violenta la cosa y la naturaleza está hermanada con la violencia que sufre el otro (*autrui*). Un sujeto que se comporta con las cosas y con la naturaleza apropiándose de ellas no se convierte de buenas a primeras en un ser amoroso.

En *El tiempo y el Otro* Lévinas investiga por un lado la posibilidad de escapar de la soledad, de liberarse del encadenamiento a sí mismo, de la intencionalidad del «hacia sí mismo». Pero por otro lado el yo tiene que seguir siendo un yo. La paternidad o la fertilidad satisfacen esta doble necesidad:

> ¿Cómo puede el yo seguir siendo un yo en un tú, sin reducirse no obstante al yo que soy en mi presente, es decir, a un yo que revierte fatalmente sobre sí mismo? ¿Cómo puede el yo convertirse en diferente de sí mismo? (*Comment le moi peut-il devenir autre à soi?*). Ello solo es posible de una manera: merced a la paternidad. La paternidad es la relación con un extraño que, sin dejar de ser ajeno, es yo […]. Ni las categorías del poder ni las del tener son capaces de indicar la relación con el hijo. […] A mi hijo no lo *tengo* sino que, en cierto modo, lo *soy*[316].

Este «en cierto modo» es muy indefinido. ¿Por qué en relación con el hijo Lévinas insiste tanto en la identidad del ser? Por otra parte, en relación con la fertilidad Lévinas habla solo del hijo, como si a causa de la diferencia sexual la hija cuestionara la identidad de ser entre el padre y el hijo. ¿Qué fundamenta aquella cercanía en términos de ser en la que yo *soy* mi hijo? Lévinas pretende prescindir de lo biológico:

> La fecundidad del yo es su trascendencia misma. El origen biológico de este concepto no neutraliza en modo alguno la paradoja de su significación y perfila una estructura que deja atrás lo empírico biológico[317].

Tras esta exclusión de lo «empírico biológico», ¿qué convierte al niño en «mi hijo»? ¿En qué se diferencia «mi hijo» del hijo de otro?

El análisis de la fertilidad es introducido con las siguientes palabras:

> Ante un acontecimiento puro, ante un puro porvenir como el de la muerte, en el que el yo nada puede, es decir, no puede ya ser un yo, buscábamos una situación en la que pese a todo le fuera posible seguir siendo yo, situación que llamábamos «victoria sobre la muerte»[318].

La fertilidad de la que habla Lévinas no se libra de las intrigas de la supervivencia. Abre una dimensión «por la que el yo se sobrevive»[319], un «plano en el que el yo se transporta más allá de la muerte»[320]. El «tiempo infinito» de la fertilidad promete un «triunfo sobre la muerte». En lugar de aferrarse a la continuidad de un yo que va envejeciendo, se acepta una discontinuidad, se renuncia bajo ciertas condiciones al yo. Esta renuncia es recompensada con una juventud inagotable: «el yo es otro y joven, sin que, no obstante, la ipseidad que daba su sentido y su orientación al ser se pierda en esta renuncia a sí»[321]. El «tiempo infinito», «a través de la discontinuidad de las generaciones», obtiene su ritmo de las «juventudes inagotables del hijo». Es, según Lévinas, «*mejor*». Es mejor porque la fertilidad prolonga el yo sin generar envejecimiento:

> En la paternidad, en la que el Yo, a través de lo definitivo de una muerte inevitable, se prolonga en el Otro, el tiempo triunfa por su discontinuidad sobre la vejez y el destino[322].

Para Lévinas el envejecimiento no es otra cosa que un agotamiento y una extenuación proseguidos hasta la muerte del yo cargado consigo mismo. Genera el «aburrimiento» de una «repetición inútil del yo»[323]. Para Lévinas, tampoco el destino es otra cosa que la marcha del yo encadenado a sí mismo:

> El Yo remite a sí, se recobra como lo mismo, a pesar de todos sus reinicios, recae solitario a sus pies, no esboza más que un destino irreversible. La posesión de sí llega a ser hartazgo de sí. El sujeto se impone a sí mismo, se remolca a sí mismo como una posesión[324].

Lévinas tiene una comprensión muy limitada del destino y el envejecimiento. El destino se puede interpretar justamente como la suma de las discontinuidades de las que el yo no puede apoderarse. De este modo, el yo que se esfuerza por poseerse a sí mismo, por la continuidad sin fisuras, es un yo sin destino. Esto no presupone aquella «identidad que se sostiene de un tenue hilo» del yo[325], el cual, pese a todas las transformaciones y los nuevos comienzos, siempre recae solitario a sus pies. El destino priva de fundamento al yo. Solo el trabajo por sobreponerse al duelo convierte el destino en una narración en primera persona[326]. Incluso el envejecimiento se podría considerar una posibilidad de transformación. Resulta problemático que Lévinas solo conozca aquella finitud que conduce al «envejecimiento» y al «destino». Por el contrario, le queda totalmente denegada una experiencia positiva de la finitud.

Ninguna ruptura radical me separa del hijo. Una continuidad hace que el hijo sea *mi* hijo. Si la ruptura fuera total, entonces no habría ninguna identidad entre yo y mi hijo. Lévinas no se cansa de enfatizar esta identidad con el hijo «en su sustancia y su unicidad»: «Mi hijo es un extraño […], pero no solo es mío, sino que él *es* yo»[327]. «El yo se libera de sí mismo en la paternidad sin dejar por eso de ser un yo, porque el yo *es* su hijo»[328]. «*Ser* su hijo significa ser yo en su hijo, ser sustancialmente en él, sin que no obstante se mantenga allí idénticamente»[329]. La fertilidad como «drama mismo del yo»[330] consistiría en este histérico vaivén entre el yo y el no-yo. Habría que preguntar si lo «intersubjetivo, que es accesible mediante un concepto de fertilidad», es capaz de fundamentar una ética, si la paternidad puede con su «bondad» llegar hasta la vecindad o alcanzar al realmente extraño. ¿No es necesario haberse marchado de casa para ser «bueno»?

El primer Lévinas se esfuerza por prolongar lo erótico en lo ético a través de la fertilidad: «El amor del padre al hijo lleva a cabo la única relación posible con la unicidad misma del otro y, en este sentido, todo amor debe aproximarse al amor paternal»[331]. Lévinas se apresura a trazar un quebradizo arco desde lo erótico, pasando por la paternidad y la familia, hasta la «fraternidad» y la solidaridad de todos los hombres[332]. Evidentemente Lévinas tiene en mente una comunidad amorosa que reproduce la «constelación de la familia». ¿Pero no despierta lo ético únicamente más allá del *oikos*, más allá de la familia?

Evidentemente, a Lévinas le resulta muy difícil marcharse de casa. En *Totalidad e infinito* su ética sigue siendo en amplia medida una ética del hogar. No tengo que salir de casa para aproximarme al otro, sino que más bien es la cercanía del otro la que hace surgir por primera vez la interioridad e intimidad del hogar: «La habitación y la intimidad de la morada que hace posible la separación del ser humano supone así una primera revelación del Otro»[333]. Aquí el otro no es desde luego ningún extraño. Él o ella se muestra en la «ternura del rostro femenino». Esto custodia la interioridad del yo. Gracias a la ternura, lo «existente separado» «*mora*» y se «reúne». La dimensión del otro, y concretamente «la idea de lo infinito», no se anuncia fuera de la casa, sino «por el encanto femenino» que da calidez a la casa. A diferencia de lo que Lévinas afirma, Abraham, que será la figura de su ética tardía, no parte hacia lo desconocido: su marcha es solo una mudanza. Él abandona la casa de los padres para mudarse a la morada prometida por Dios, y lo hace con su «esposa», sus «pertenencias» y sus «almas», que él ha engendrado. Para Lévinas ser bueno significa *no habitar ningún sitio*.

Resulta interesante que Lévinas se aferre a la figura de la interioridad. La revelación del otro no conmociona la interioridad de la casa ni la del yo. Pero para que el otro sea capaz de manifestarse, la interioridad no tiene que estar totalmente cerrada: «Es necesario, pues, que en el ser separado la puerta que da al exterior esté a la vez abierta y cerrada»[334]. Este orden «ambiguo» de la interioridad se corresponde con el doble sentido de aquella identidad con el hijo en términos de ser. También la fertilidad es un fenómeno de la interioridad. Los hijos nacen *en casa* y nutren la interioridad del yo.

La fertilidad promete «el tiempo infinito del triunfo»[335], que al mismo tiempo significa el triunfo sobre la muerte: la vida

> transcurre en una dimensión propia en la que tiene un sentido y en la que puede obtener un triunfo sobre la muerte. Este triunfo […] [es la] *resurrección* en el hijo, en el que se engloba la ruptura de la muerte[336].

El «tiempo de la fecundidad» triunfa sobre el «devenir del ser mortal que envejece»[337], haciendo posible una «juventud absoluta y un comenzar de nuevo»[338]. Lévinas opone al tiempo continuo, que genera el envejecimiento y el destino, el tiempo del constante recomenzar:

> No es la finitud del ser la que hace la esencia de tiempo, como piensa Heidegger, sino su infinito. […] El tiempo es discontinuo. […] El instante, en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y Resurrección constituyen el tiempo. Pero tal estructura formal supone la relación del Yo con el Otro y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo que constituye el tiempo[339].

La resurrección no introduce ningún momento absolutamente nuevo. Conserva el recuerdo que se tiene del muerto. El duelo trabaja para que se produzca la resurrección. Conculca la despedida. Es imposible una despedida absoluta, una desaparición absoluta. Por medio de discontinuidades el yo encuentra salvación en el futuro juvenil, que sigue siendo «*mi* futuro»[340]. El «acontecimiento principal del tiempo» no es el «ser para la muerte», no es la mortalidad, sino la «resurrección»[341]. El «acabamiento del tiempo» es aquel «tiempo mesiánico en el que lo perpetuo se convierte en eterno»[342]. El «triunfo mesiánico», que no sería otra cosa que el «triunfo sobre la muerte», sobre el «destino» y el «envejecimiento», habrá sido obra del trabajo para sobreponerse al duelo. Como es sabido, el trabajo para sobreponerse al duelo consiste en matar la muerte.

VIOLENCIA

> Mi incapacidad de ser enemigo: cuando discuto con otro, en plena discusión
> pienso en su «mortalidad», y ya solo por eso me siento en todo caso culpable. En las discusiones nunca siento mi propia mortalidad.
> PETER HANDKE, *La historia del lápiz*

En *El tiempo y el Otro* la muerte se interpreta como un «acontecimiento […] en relación con el cual el sujeto deja de ser sujeto». Lo que constituye el rasgo fundamental de la muerte no es el poder ser sí mismo, sino la pasividad de verse sobrecogido y conmocionado. Ahí no desempeña ningún papel la forma de morir. Por ejemplo, la diferencia entre la muerte natural y la muerte a manos de otro o la muerte violenta resulta irrelevante. En este punto, la concepción que Lévinas tiene de la muerte no se diferencia esencialmente del análisis heideggeriano de la muerte. Tampoco

el «sufrimiento», con el que se anuncia la muerte, está estructurado interpersonalmente en *El tiempo y el Otro*. Es el sufrimiento de un ser solitario, aislado en sí mismo. Es inherente a la existencia en cuanto tal, igual que aquella «carga de la existencia» de la que hablaba Heidegger y que no se puede integrar en un contexto sociocultural. Ninguna corrección social aliviaría o exoneraría a la «existencia».

Aunque la muerte anuncia lo «otro» (*l'autre*), que me conmociona y perturba mis capacidades, sin embargo esto «otro» en un primer momento no aparece en el nivel interpersonal. El otro hombre (*autrui*) solo aparece después, no es inherente al acontecimiento de la muerte en cuanto tal. Por el contrario, en *Totalidad e infinito* se reflexiona expresamente sobre la muerte en cuanto a su constelación interpersonal o «relación social»:

> La muerte se aproxima en el miedo a alguien, pero también en la esperanza de alguien. […] Una situación social persiste en la amenaza. […] En el ser para la muerte del miedo, no estoy frente a la nada, sino frente a quien está contra mí, como si el asesinato, más que una de las ocasiones de morir, no se separase de la esencia de la muerte, como si el acercamiento de la muerte siguiera siendo una de las modalidades de la relación con el Otro[343].

En *Ser y tiempo* lógicamente no se habla de asesinato ni de la violencia del otro. La muerte violenta sería para Heidegger uno de los posibles modos de morir, que resultarían secundarios en relación con la «esencia» de la muerte. El cómo de la muerte no afecta al *hecho* de morir. Frente a esta concepción de la muerte, Lévinas sitúa aquí la muerte expresamente en una dimensión interpersonal. El «asesinato» no se interpreta como una de las posibles formas de la muerte, sino que, más bien, representa la «esencia de la muerte». El rasgo fundamental de la muerte no sería la «falta de referencias», sino la referencia al otro que «está *contra mí*». Un factor constitutivo de mi muerte es *el hecho de que el otro sea*. Es la presencia amenazante del otro lo que me hace saber *por primera vez* qué es la muerte. Aquello de lo que tengo miedo no se refiere a la «nada». El miedo es «el miedo a la violencia (y por tanto se prolonga en el miedo al Otro, a lo absolutamente imprevisible)»[344]. Uno «ve» la muerte en el *otro*. La muerte aparece como la imprevisible violencia del otro. De este modo, la muerte en cuanto tal pasa a ser un suceso interpersonal:

> La violencia de la muerte amenaza como una tiranía, procedente de una voluntad extraña. […] se trata […] de mostrar, detrás de la amenaza que implica contra la

> voluntad, su referencia a un orden interpersonal cuya significación [la muerte] no aniquila[345].

El ser para la muerte es el ser para el otro imprevisible, del que llega una amenaza mortal. La muerte *es* el otro.

La proximidad de la muerte significa la cercanía del otro. La «soledad de la muerte» no representa una simple negación de la relación con el otro, una «falta de referencias», sino que, más bien, el otro y su hostilidad constituyen mi soledad: «La soledad de la muerte no hace desaparecer al otro, sino que se mantiene en una conciencia de hostilidad»[346]. En cierta manera, con el miedo al otro imprevisible no se tiene tiempo para ensimismarse, para un recogerse en sí mismo en el que, pese a todo, la muerte se pudiera asimilar como una posibilidad de poder ser sí mismo que yo pudiera asumir. Pero el miedo a la muerte en cuanto que la violencia del otro no es idéntico sin más al miedo a la muerte del «uno impersonal» heideggeriano. El «uno impersonal» huye de la muerte «perdiendo la cabeza». Pero no tiene miedo de la violencia mortal del otro que se aproxima, sino del final.

En *Ser y tiempo* Heidegger señala que la posibilidad de que no se presente aquello que tememos forma parte del fenómeno del temor:

> acercándose en la cercanía, lo perjudicial es amenazante: puede alcanzarnos, o quizás no. A medida que se acerca se acrecienta este «puede, pero al cabo quizás no». […] Esto significa que lo perjudicial, al acercarse en la cercanía, comporta la descubierta posibilidad de no alcanzarnos y pasar de largo, lo cual no aminora ni extingue el miedo, sino que lo constituye[347].

A tenor de esta fenomenología del temor, uno no podría temer lo ineludible o lo ineluctable. Por eso no tiene mucho sentido lo que Heidegger dice sobre el «temor a dejar de vivir»[348], pues precisamente el «dejar de vivir» no admite la «posibilidad de no alcanzarnos y pasar de largo». Pero sí que se puede sentir angustia ante el «dejar de vivir». Sin embargo, el concepto de «angustia» se refiere al auténtico ser para la muerte, del que justamente carece el uno impersonal. Por el contrario, uno sí puede temer la posibilidad de morir a manos de otro, pues esa muerte conlleva la «posibilidad de no alcanzarnos y pasar de largo». Podría ser que, pese a todo, la violencia mortal del otro fallara y no me alcance. Esta posibilidad de errar no elimina el temor. Constituye la tensión que es inherente al temor.

El temor a la muerte implica la posibilidad de la postergación. Cuando se ha eludido la violencia mortal del otro, se ha postergado la muerte. La postergación de la muerte me da tiempo. Lévinas declara el «todavía no de la muerte» como la «auténtica dimensión del tiempo»:

> La conciencia de la muerte es conciencia del aplazamiento perpetuo de la muerte en la ignorancia esencial de su fecha. El gozo como cuerpo que trabaja se mantiene en este aplazamiento primario que abre la dimensión misma del tiempo[349].

Según eso, ser significa tener aún tiempo, significa que la violencia mortal todavía no me ha sobrecogido:

> Un ser independiente del otro y sin embargo ofrecido a él es un ser temporal: a la violencia inevitable de la muerte opone su tiempo, que es el aplazamiento mismo. La libertad finita no hace inteligible la noción de tiempo, el tiempo da un sentido a la noción de libertad finita. El tiempo es precisamente el hecho de que toda la existencia del ser mortal —ofrecido a la violencia— no es el ser para la muerte, sino el «aún no», que es una modalidad del ser contra la muerte, una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable[350].

El tiempo mismo obtiene aquí una cualidad interpersonal. No se puede pensar disociándolo del estar relacionado con el otro. Frente al análisis existencial de Heidegger, según el cual la autorreferencia articula el tiempo, Lévinas lo refiere expresamente al otro: «El aplazamiento de la muerte en una voluntad mortal —el tiempo— es el modo de existencia y la realidad de un ser separado en relación con el Otro»[351].

En Heidegger, la libertad no está estructurada interpersonalmente. Es un acontecimiento trascendental del yo o del quererse. La existencia se proyecta en cuanto a sus posibilidades de ser, y lo hace en aras de sí misma, porque se preocupa por sí misma[352]. Pero esta libertad es finita. Yo no puedo proyectarme según todas mis posibilidades de ser. Pero Heidegger no reflexiona sobre esta finitud atendiendo expresamente a la presencia de otro que fuera reacio a mi voluntad. Lévinas, por el contrario, observa la libertad a partir del otro. No es referida a la preocupación por sí mismo, sino a la prevención: «Ser libre es tener tiempo para prevenir su propia caída bajo la amenaza de la violencia»[353]. Aquí nos hallamos ante una «libertad originalmente nula, ofrecida en la muerte al otro, pero en la que el tiempo surge como un escape»[354]. Para Lévinas, el «libre albedrío» es la «necesidad aplazada». Tanto la concepción que Lévinas tiene de la libertad

como la que tiene Heidegger muestran la estructura de la voluntad. No conocen la dimensión interpersonal de la libertad, que ya se expresa en la etimología de la palabra alemana para «libertad», *Freiheit*. Tanto *frijon* (que en gótico significa «amar a Dios») como *friunt* (que en antiguo alto alemán significa «amigo») se remontan a la raíz indogermánica *fri*. Ser libre significaría por tanto ser alguien que ama o estar con los amigos[355]. Pero *más libre* que esta libertad sería aquella otra que coincidiera con la afabilidad. Uno se siente libre en el ámbito en el que *unos son afables con* otros. Por el contrario, en el dramático escenario del ser para otro del que habla Lévinas uno es libre en la cercanía de aquel «golpe dado al vacío»[356].

Aunque es interesante el intento que hace Lévinas de considerar la muerte atendiendo a su «constelación social» o a su «referencia a un orden interpersonal», sin embargo la mortalidad humana queda reducida a la finitud de la voluntad:

> La voluntad es subjetiva: no tiene todo su ser, porque le llega con la muerte un acontecimiento que escapa absolutamente a su poder. La muerte no marca la subjetividad de la voluntad en tanto que fin, sino en tanto que suprema violencia y alienación[357].

Ser mortal significa que la voluntad no es absoluta, que mi voluntad está involucrada en los otros y en su voluntad:

> Pero que la voluntad sea mortal […] no significa que esté bordeada solamente por la nada. Esta nada es un intervalo más allá del cual se agita una voluntad hostil. Soy una pasividad amenazada no solamente por la nada en mi ser, sino por una voluntad en mi voluntad. En mi acción, en el para sí de mi voluntad, estoy expuesto a una voluntad extraña[358].

Ser mortal significa tener un cuerpo que está al alcance de la punta de acero que el otro lanza contra mí. «Impide plantear un para sí que no esté ya entregado al otro y que, en consecuencia, no sea *cosa*»[359]. La voluntad ajena cosifica mi voluntad, la fuerza a caer en la pasividad propia de una «cosa». Pero el antagonismo de los sujetos volitivos no es la última palabra de Lévinas sobre la muerte. Él da un giro ético al «todavía no» de la muerte y del tiempo. La voluntad se libera del constreñimiento en el que la mete la voluntad ajena, trascendiéndose en el otro, es decir, superándose al pasarse al deseo del otro. Este «ser para el otro» transforma aquel constreñimiento en una amplitud infinita:

> La voluntad, ya traición y alienación de sí, pero que aplaza esta traición, que va hacia la muerte, pero siempre futura, que se expone a ella, pero no *enseguida*, tiene el tiempo de ser para el Otro y de recobrar así un *sentido a pesar de la muerte*. Esta existencia para el Otro, este Deseo del Otro, esta bondad liberada de la gravitación egoísta, no conserva menos su carácter personal. El ser definido dispone de su tiempo precisamente porque aplaza la violencia, es decir, porque, más allá de la muerte, subsiste un orden cuerdo y, así, todas las posibilidades del discurso no se reducen a golpes desesperados de una cabeza golpeada contra la pared. El deseo en el que se suprime la voluntad amenazada, no defiende más los poderes de una voluntad, sino que tiene su centro fuera de sí mismo, como la bondad a la que la muerte no puede quitar su sentido[360].

La voluntad hostil me sume en una «pasividad extrema». La voluntad se libera de este constreñimiento en virtud de un heroísmo del amor, que sin embargo se diferencia tanto del énfasis heroico del yo como también de aquella «existencia heroica» que busca su salvación en la mera prolongación y continuidad del ser[361]. La voluntad transformada en «deseo del otro» no gira en torno a sí misma, sino en torno al otro. La voluntad ajena no interfiere esta órbita del deseo. Ya no queda ningún «para sí» que una voluntad ajena pudiera transformar en la pasividad extrema de una cosa. En el deseo la voluntad se desprende del «para sí» sin pese a todo dejar de querer o de desear. La muerte ya no afecta a la conciencia portada por este ser heroico para el otro, pues aquí la muerte no se encuentra con un yo que pudiera sufrir después una «enajenación de sí mismo». El amoroso ser para el otro promete un «dominio de sí» como libertad de la muerte:

> El ser que me violenta y me sostiene no está aún sobre mí, continúa amenazándome a partir del porvenir, no está aún sobre mí, solo es conciencia. Pero conciencia extrema, en la que la voluntad llega a un dominio de sí en un sentido nuevo, en la que la muerte no la toca más, la pasividad extrema llega a ser el dominio extremo. El egoísmo de la voluntad se coloca al comienzo de una existencia que no pone ya el acento sobre sí[362].

En este punto Lévinas introduce el concepto de «paciencia». En pleno «viraje del yo en cosa» todavía se conserva una distancia hacia la «reificación». Lévinas llama «paciencia» a aquella «pasividad extrema» «que [sin embargo] se muda […] en acto y en esperanza». Aquí no se intenta desesperadamente mantener un «para sí» incluso en una «distancia mínima» a la «cosa». En la paciencia no se custodia un resto de yo que aguardara la ocasión propicia para restablecerse por completo. Más bien la paciencia se dirige al otro sin llegar a él ni reposar jamás:

> en la paciencia, la voluntad atraviesa la coraza de su egoísmo y desplaza el centro de su gravedad fuera de ella para querer como Deseo y Bondad. […] En la paciencia […] la muerte no toca ya la voluntad[363].

La intencionalidad habitual de la voluntad, que es el «hacia *sí misma*», es lo que la hace finita o mortal, es decir, lo que la deja a merced de la posibilidad de una cosificación o enajenación de sí misma por obra de una voluntad externa. Cuando orienta su rayo desviándolo de sí y dirigiéndolo al otro se vuelve in-*finita*. Este rayo infinito del amor se irradia en cierto modo pasando de largo ante la voluntad externa, que solo apunta al «para sí». La paciencia de la que habla Lévinas se distingue fundamentalmente de aquella «paciencia» heideggeriana como «longanimidad para lo lento»[364]. No se aplaca en aquel «puro remansarse en sí mismo de aquel querer que, rehusando el querer, se aviene a aquello que no es una voluntad»[365]. La paciencia de la que habla Lévinas no deja de querer, y lo hace como «deseo y bondad».

Con la fuerza del amor la voluntad se catapulta fuera de su finitud o de su sucumbir a la muerte. El amor ofrece a la voluntad «la posibilidad de no ser para la muerte»[366]. Promete un final de la muerte. En Lévinas resuena aún aquel grito de júbilo de Iván Ilich: «En lugar de la muerte había luz. —¡Así que es eso! —dijo de pronto en voz alta—. ¡Qué alegría!». Este grito de júbilo todavía comporta duelo. Tampoco el pensamiento de Lévinas está libre del trabajo de sobreponerse al duelo. Tras los bastidores de su ética trabaja un duelo. Ciertamente la «inmortalidad» no es el «objetivo del primer movimiento del Deseo»[367]. Ante la muerte tampoco Iván Ilich se figura que es «inmortal». No representa aquella «existencia heroica» que insiste en la continuidad del ser. El trabajo de sobreponerse al duelo no trabaja en un sentido infinito que haya de ocultar bajo una bella *apariencia* la finitud. Unas palabras de Jankélévitch, que Lévinas subraya, dicen: «Por eso Diotima, en el *Banquete*, afirma que el amor es *atanasias eros*, deseo de inmortalidad»[368]. Y el amor, el ser heroico para el otro, está vinculado con el énfasis de aquel yo cuya singularidad consiste en estar «prometido y llamado a la bondad»[369].

Lévinas se esfuerza visiblemente por depurar el enfático ser para el otro de la interioridad narcisista. Este ser para el otro debe ser portado por una «identidad sin nombre»:

> Dice *yo*, el cual no se identifica con nada que se presente, sino con el propio sonido de su voz. El «yo hablo» está sobreentendido en todo «yo hago» y aun en el «yo pienso» y «yo soy». […] Identidad planteada bruscamente en el acusativo del «heme aquí», como un sonido que solo sería audible en el sonido de su propio eco, lanzado al oído sin complacerse en la energía de su resonancia[370].

En el «yo hablo» no debo oírme hablar *a mí mismo*. Una cierta sordera debe impedir el autocontacto narcisista y autoerótico. Pero este yo no es totalmente sordo. Después de todo, mi voz me resulta accesible posteriormente a través del eco. Pero no debo hallar complacencia en esta resonancia de la voz. De lo contrario haría un uso narcisista de la «energía» de la resonancia. ¿Para qué toda esta metafórica de la voz y del eco? ¿Dónde se descarga la «energía» de la resonancia sino en la interioridad del yo? ¿No se caracteriza el eco por hallar siempre un camino de regreso *a mí*, aunque sea dando un rodeo a través del otro? Evidentemente a Lévinas le resulta difícil despedirse de la interioridad narcisista. Trata de ahuecar la *voz*. Pero esta *voz hueca* regresa como reaparición fantasmal del antiguo yo. ¿No habrá que dar muerte a toda voz para que el yo se vuelva totalmente *vacío*, como un nadie *sin artimañas*?

Es además significativo que Lévinas se aferre a la voluntad, concretamente bajo la forma del deseo. El no querer no sería para él otra cosa que un mero «apego», un desviarse hacia las «inclinaciones»[371]. Si el rasgo fundamental de la metafísica fuera la voluntad, como Heidegger diagnosticó, entonces el pensamiento de Lévinas también sería metafísico en este sentido. El deseo de Lévinas comporta la inquietud que determina y *templa* toda voluntad. También el «deseo metafísico», en cuanto que «impulso» dirigido hacia «arriba» o «sed» de «altura»[372], muestra una cualidad distinta que el no-querer de la serenidad, en la que la mirada más bien reposa que vaga inquieta hacia «arriba».

Ser para el otro significa ser contra la muerte. Según el lema de Lévinas, se tiene que haber superado la muerte, para ser bueno uno no debe ser para la muerte. No se debe mirar a la muerte a los ojos, pues de lo contrario no se percibe el «rostro» del otro. Lo ético consiste justamente en existir hacia lo infinito. Ya no se pregunta por una reconciliación entre el yo y la muerte. La muerte no cumple una función didáctica. Ella no prepara aquel terreno en el que se activa por primera vez el sentido para aquello que no es el yo, sentido que es una mirada prolongada, lenta y afable.

La negatividad de la muerte vuelve cómico todo énfasis del yo. Incluso aquel amor heroico, la aspiración a lo sublime, a lo «superior», que se

despierta ante la muerte, linda con lo cómico. Ninguna de estas dos formas existenciales es adecuada a la finitud humana. Uno solo conseguiría causar una *buena impresión* manteniendo el paso de la finitud.

La muerte del otro

> Suponiendo que exista Dios es imposible un pensar carente de poder.
> Elias Canetti, *El corazón secreto del reloj*

Para las reflexiones de Lévinas sobre la muerte sigue siendo determinante esta pregunta: ¿se puede separar la muerte de la relación con el otro? También en las obras posteriores a *Totalidad e infinito* Lévinas sigue esforzándose por considerar la muerte atendiendo a su dimensión interpersonal. En *Totalidad e infinito* es el otro, concretamente la voluntad ajena, quien representa para mí la muerte: «El Otro [...] se sitúa en la región de donde viene la muerte, [la muerte es] posiblemente asesinato»[373]. La muerte *es* el otro. Pero entendiendo así la muerte, ella sigue siendo mi muerte. En *Totalidad e infinito* no está presente la muerte del otro, su mortalidad. En las lecciones *Dios, la muerte y el tiempo*, por el contrario, Lévinas declara la muerte del otro «la primera muerte» (*la mort première*)[374]. También aquí sigue rigiendo el principio de que la muerte *es* el otro. Pero el otro ya no es el sujeto de la voluntad hostil que fuerza mi voluntad, sino que es el otro amenazado, cuya mortalidad coincide completamente con mi «responsabilidad»: «Soy responsable del otro en la medida en que es mortal»[375]. La muerte *es* la muerte del otro. La muerte es la responsabilidad por el otro: «Nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás»[376]. La muerte, que siempre es expresada ya por la «desnudez» del rostro del otro, se me queda mirando, me exhorta a asumir mis responsabilidades, antes de que yo me comporte en relación con mi propia muerte:

> La muerte del otro hombre me lleva a juicio y me cuestiona, como si con mi eventual indiferencia yo me hiciera cómplice de esta muerte que es invisible para el otro que está expuesto a ella[377].

A diferencia de Heidegger, todo el dramatismo de la muerte no se reduce a *mi* morir, sino que más bien se desarrolla en presencia de la muerte del otro:

> Pero no es mi no-ser lo que es angustioso, sino el del amado o el del otro, más amado que mi ser. Lo que denominamos, con un término algo adulterado, amor, es fundamentalmente el hecho de que la muerte del otro me afecta más que la mía. El amor al otro es la emoción por la muerte del otro. Es mi forma de acoger al prójimo, y no la angustia de la muerte que me espera, lo que constituye la referencia a la muerte. Nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás[378].

Según eso, la existencia aislada en sí misma no tendría acceso a la muerte, pues lo único que me hace saber lo que es la muerte es la muerte de un ser amado.

En *Dios, la muerte y el tiempo* Lévinas llama la atención sobre Apolodoro en *Fedón*, que llora desmesuradamente ante Sócrates moribundo:

> Véase, en este sentido, la evocación de la muerte de Sócrates en el *Fedón*. Junto a aquellos que encuentran, en su muerte, todos los motivos para tener esperanza, algunos (Apolodoro, «las mujeres») lloran más de lo debido, lloran sin mesura: como si la humanidad no estuviera consumida por la mesura, como si la muerte fuera un exceso[379].

¿A qué se refiere la desmesura del duelo? ¿En qué medida el «exceso» es inherente a la muerte? ¿Acaso la muerte del otro hace que se deshaga en lágrimas el yo, que hasta entonces era determinante y el único a quien se tomaba como medida? ¿Despejan las lágrimas aquella dimensión de lo infinito, aquel «contenido» que «sobrepasa su capacidad»?[380] ¿Remiten a aquel «desbordamiento […] de toda la excedencia con relación al ser —de todo el Bien—?»[381].

Si examinamos más atentamente las escenas de duelo en el *Fedón*, aparte de Apolodoro y de las mujeres encontramos aún otro personaje que igualmente llora sin mesura, pero que Lévinas no menciona, lo cual resulta ya por sí mismo interesante. Es el propio Fedón. También sus lágrimas brotan «con violencia». Pero llega a darse cuenta de que, en último término, no derrama sus lágrimas por Sócrates, no las derrama por el otro, sino por sí mismo:

> Hasta entonces habíamos tenido casi todos fuerza de voluntad para contener nuestras lágrimas, pero al verlo beber, y después que hubo bebido, nos echamos a llorar como los otros. Yo, a pesar de mis esfuerzos, lloré tanto que no tuve más remedio que cubrirme con mi manto para desahogarme llorando, porque no lloraba por la desventura de Sócrates, sino por mi desgracia al pensar en el amigo que iba a perder. […] Pero […] Sócrates […] nos dijo: ¿A qué vienen esos llantos? Para no oír llorar a las mujeres y tener que reñirlas las mandé retirar, porque he oído decir que al morir solo se deben pronunciar palabras amables. Callad, pues, y demostrad más firmeza[382].

Fedón no llora por Sócrates, sino por sí mismo. Lo inquietante no es que muera *otro*. No se llora la muerte de Sócrates en cuanto tal, sino la pérdida *propia*. No llora encima del otro, sino dentro de sí. Sus ojos cubiertos de lágrimas no ven al otro. Su desmesurado duelo remite justamente a una *desmesura del yo*, que ni siquiera se detiene ante la muerte del otro. Fedón no rompe a llorar por la muerte de un desconocido, sino por la muerte de un «amigo» que es parte de él mismo. ¿Es posible llorar sin verter lágrimas por sí mismo? ¿Cómo llorar por el otro? Quizá, después de todo, sí que habría que «guardar silencio cuando se muere alguien», pero no por indiferencia ni por hombría, sino por respeto al otro. El duelo más profundo y realmente desmesurado por el otro sería posiblemente sin aflicción, sin lágrimas. ¿No custodia todo duelo la interioridad del yo? Los sollozos harían mucho ruido en torno al yo, que lamenta la muerte del otro como pérdida de sí mismo. Aparte de este ruido habría un *silencio* que no conocen Lévinas ni Platón, una *serenidad*, una radiante calma y una paz que está libre de la aflicción del yo.

¿Realmente llora Apolodoro de otro modo que Fedón? ¿Quién es Sócrates para Apolodoro? ¿Es el otro? ¿Hasta qué punto es posible llorar por el otro? En *Dios, el tiempo y la muerte* Lévinas se remite en varios pasajes a esta escena de duelo. Llama la atención sobre el hecho de que esta conmovedora escena de duelo se produce justamente en el diálogo en el que el conocimiento es más fuerte que la angustia ante la muerte:

> Nos encontramos de nuevo aquí, por tanto, con la cuestión del sentido de lo emocional, que Heidegger nos ha enseñado a reducir al enfrentamiento con la nada en la angustia. Esta irreductibilidad de lo emocional se observa incluso en el esfuerzo socrático del *Fedón*, diálogo que tiende a reconocer en la muerte el propio esplendor del ser (muerte = el ser despojado de todos los velos, el ser tal como se le promete al filósofo, que solo resplandece en su divinidad con el fin de la corporeidad). Incluso allí, el acercamiento a Sócrates moribundo no pierde su resonancia afectiva […]. En este diálogo se encuentra también el *exceso* de emoción: Apolodoro llora más que los demás, llora fuera de toda medida[383].

Lévinas diría que, en su duelo excesivo, Apolodoro no llora para sus adentros, sino para fuera. La desmesura del duelo consistiría en la «ruptura de mi *Yo*»[384]. Lo que define la referencia con la muerte no es el «saber», sino el «*exceso* de la emoción». Este exceso es una «relación puramente emocional»[385], «la emoción por excelencia, la afección por excelencia»[386]. Lévinas se esfuerza mucho por depurar la «emoción» de lo meramente subjetivo, de la sensación o la sentimentalidad, que no sería otra cosa que un bañarse en el yo. La «emoción» no es aquí una pulsión sentimental que germine en el interior del yo sentimental y que se quede atrapada ahí, sino que más bien es un movimiento «objetivo», un dinamismo, una exmoción o movimiento centrípeto que desgarra la interioridad del yo que gira en torno a sí mismo y existe para sí. La emoción es una «*afectividad sin intencionalidad*»[387]. No se dirige a ningún objeto intencional que confirme al yo en su mismidad. El «exceso de la emoción» causa más bien una perturbación intencional, una perturbación del yo. El movimiento afectivo hiende al yo, le abre una herida, lo arrastra afuera hacia lo «desconocido». Esta desgarradora «inquietud» le vuelve imposible al yo todo regreso a sí, todo recogimiento.

Según Lévinas, la aniquilación no es capaz por sí misma de medir la acritud de la muerte. La muerte es más que un mero final del ser. Pero esta excedencia no se puede alcanzar ni con la lógica ni con la ontología:

> La muerte es escándalo, crisis, incluso en el *Fedón*. Esta crisis y este escándalo ¿se reducen al anonadamiento sufrido por alguien? En el *Fedón* falta un personaje, Platón. No toma partido, se abstiene. Ello añade una ambigüedad suplementaria[388].

Frente a lo que Lévinas cree constatar, Platón no está ausente sin más en aquellas escenas de duelo. Más bien está presente en su ausencia, brilla por su ausencia. Subraya de propio su ausencia. *Platón* escribe: «Pero creo que Platón estaba enfermo»[389]. ¿Enfermo de aflicción desmesurada? ¿«Enfermo de amor»?[390] ¿O acaso está ausente con la intención de ocultar sus lágrimas? ¿Remite su ausencia a la ambigüedad del duelo o a la imposibilidad de llorar por el otro?

Hay que desconfiar de las lágrimas. Será imposible erradicar de ellas todo rastro del yo. En *Humanismo del otro hombre* Lévinas vuelve a hablar de las lágrimas, que serían lágrimas *imposibles*: «Las lágrimas son, tal vez, eso. Desfallecimiento del ser cayendo en humanidad, que no ha sido

juzgado digno de retener la atención del filósofo»[391]. Después de todo, «sollozar» no es un acto de humanidad, pues enreda demasiado al «ser para el otro» en la interioridad. Los ojos anegados en lágrimas no son capaces de percibir al otro. Además, quien siente el «ardor de una compasión» todavía no se ha quemado *a sí mismo*. Y el desfallecimiento, que en último término sería *mi* desfallecimiento, no alcanza al otro. Caer desfallecido sigue siendo una *caída* del yo. No es una «caída en la humanidad».

¿En qué consiste la crisis, lo escandaloso de la muerte, que no se puede explicar en función de la aniquilación? La nada, el final del ser, representa para Lévinas solo un factor de la muerte. La muerte es *más* que la nada:

> ¿Acaso el fin, la negatividad, agotan la muerte de los otros? El fin es solamente un momento de la muerte; un momento cuya otra vertiente no sería la conciencia o la comprensión, sino la pregunta, *pregunta* distinta de todas las que se plantean como problemas[392].

A diferencia del «problema», que exige una solución con la que queda superado, la muerte en cuanto que «pregunta» no se resuelve con ninguna respuesta simple. Lo que convierte la pregunta en tal pregunta no es la posibilidad de la respuesta, sino su imposibilidad. La muerte como «marcha» a lo «desconocido» es inasequible a toda apropiación comprensiva:

> Comprendemos la corrupción, la transformación, la disolución. Comprendemos que las formas pasan mientras subsiste algo. La muerte contrasta con todo ello, inconcebible, refractaria al pensamiento y, sin embargo, irrecusable e innegable. No es ni un fenómeno, apenas tematizable, ni algo concebible: ahí comienza lo irracional[393].

«Irracional» porque ningún saber, ningún conocimiento define la referencia con la muerte. Ella catapulta el pensamiento a lo «infinito», al que solo puede hacer justicia una responsabilidad sin fundamento e inescrutable hacia el otro, hacia su mortalidad:

> Esta pregunta —pregunta sobre la muerte— es, en sí misma, su propia respuesta. El paso al plano ético es lo que constituye la respuesta a dicha pregunta. […] La pregunta incluye la respuesta como responsabilidad ética, como evasión imposible[394].

La respuesta a la «pregunta» se busca fuera del saber y del conocimiento, «en el paso al plano ético», más allá de la alternativa entre ser y nada, más allá de la ontología. La respuesta es la responsabilidad. La referencia puramente emocional a la muerte del otro como responsabilidad queda fuera de lo calculable, de lo fundamentable o de lo «racional». La «responsabilidad», «sin escapatoria posible», se me impone *antes* de toda objetivación de un sentido, fuera de toda «asignación racional de sentido». Se sitúa más acá del «acto racional». Lo único que mantiene el sentido infinito y el ser para lo infinito es el «riesgo de un sinsentido», la «sospecha de sinrazón». No es posible ningún negocio moral, ninguna contabilidad de la responsabilidad. La «paciencia», que prosternada ante la «necesidad […] ineluctable» aguarda pacientemente en el «no saber», se sitúa fuera de toda economía. No tiene «compensación»:

> La posibilidad del sinsentido capaz de perseguir cualquier empresa que pudiera entrar en la pasividad de la paciencia es esta deferencia hacia la muerte que no tiene sentido, no es situable, localizable, objetivable; es vertiente de una dimensión impensable, insospechable[395].

El yo solo obtiene su «unicidad […] respondiendo por los otros, con una responsabilidad […] de la que yo no podría librarme»[396]. Ser yo significa ser responsable. En consecuencia, la identidad tiene un origen ético:

> El prójimo me caracteriza como individuo por la responsabilidad que tengo sobre él. La muerte del otro que muere me afecta en mi propia identidad como responsable, identidad no sustancial, no simple coherencia de los diversos actos de identificación, sino formada por la responsabilidad inefable[397].

No solo existe la muerte del otro, sino también la mía. Lévinas trata ahora de definir también mi muerte desde la responsabilidad, desde la muerte del otro:

> La empatía y la compasión, sentir dolor por el otro o «morir mil muertes» por el otro tienen, como condición de posibilidad, una sustitución más radical de los demás. Una responsabilidad hacia el prójimo que consiste en soportar su desgracia o su fin *como si se fuera culpable*. Es la proximidad definitiva. *Sobrevivir como culpable*. En este sentido, el sacrificio por el prójimo crearía, con la muerte de los otros, una relación distinta: una responsabilidad que quizá sería la razón de que se pudiera morir. En la culpabilidad de superviviente, la muerte del otro es asunto mío. *Mi* muerte es mi

> *participación* en la muerte de los demás, y en mi muerte muero esa muerte que es culpa mía[398].

Así pues, lo que «mi muerte» tiene de «mía» consiste en el «para el otro». Morir como «mi morir» es «morir también por mi parte» o «morir por el otro». Pero el «por el otro» del que habla Lévinas no deshace el yo enfático. Mi muerte no pierde ni su carácter *dramático* ni su carácter *heroico*.

La muerte no es «indelegable» en el sentido de que represente una posibilidad de poder ser sí mismo que tenga que asumir yo. Indelegable es más bien mi responsabilidad por la muerte del otro. Justamente esta indelegabilidad constituye el yo, siendo el otro o la responsabilidad por el otro lo que constituye el contenido del yo:

> La muerte que supone el final no podría medir todo su alcance sino convirtiéndose en responsabilidad hacia el prójimo, por el cual, en realidad, nos hacemos nosotros mismos: nos construimos a través de esa responsabilidad intransferible, no delegable[399].

Mi muerte solo obtiene sentido desde la muerte del otro, desde la responsabilidad. Únicamente la responsabilidad hace significativa mi muerte. Mortalidad es responsabilidad. Lévinas incrementa esta responsabilidad convirtiéndola en un «morir por el otro» que no se puede fundamentar, en un «estar condenado a la muerte» que no se puede situar en ningún contexto racional de sentido. Lo «*absurdo*», el sinsentido o la «gratuidad» (*gratuité*) del morir para otro es el sentido infinito de la responsabilidad:

> La pasividad, pues, es posible solo si se puede sospechar que hay una locura absoluta en el sentido que está presente en la devoción codificada hacia el otro. Este absurdo es mi mortalidad, mi muerte para nada, que impide que mi mortalidad se convierta en asimilación del otro mediante un comportamiento. Mi mortalidad, mi condena a muerte, mi tiempo en el artículo de la muerte, mi muerte, que […] es puro rapto, son lo que constituye ese absurdo que permite la gratuidad de mi responsabilidad hacia el prójimo[400].

Según el análisis heideggeriano de la muerte, por el contrario, «morir por» significa «ir a la muerte en lugar de otro», «sacrificarse por el otro», y concretamente «*por una causa determinada*»[401]. Este «morir por» no

carece de fundamento. Siempre hay una «causa» que lo fundamenta o justifica. Queda sujeto a una *causa objetiva*. Además, el «morir por» no atañe a la esencia de la muerte. Ante la muerte despierta un yo enfático: «Yo seré mi yo más propio». El otro no constituye ningún contenido de este yo. La «intransferibilidad de la muerte», el hecho de que ella sea «en cada caso respectivamente la mía», significa que la muerte *no es* el otro.

Según Lévinas, si la muerte se reduce al final del ser, al «dilema ser-nada», conduce a un «fracaso humano», a un «no haber estado a la altura de su tarea como hombre»:

> ¿No se reduce el fracaso del hombre a aquella muerte entendida como puerta a la ineludible nada, aquella muerte que súbitamente afecta a un existente cuyo ser se limita a la esencia, a la tarea o al encargo de existir, es decir, al ejercicio de aquella actividad que se expresa con la palabra de las palabras, con la palabra «*ser*», que llamamos a la ligera un verbo auxiliar? Como palabra de las palabras expresa una actividad que no causa ninguna modificación, ningún cambio cualitativo ni locativo, sino exactamente la identificación de lo idéntico en cuanto tal, y por tanto algo así como la no-intranquilidad de la identidad, algo así como su acto de reposo […]. Por consiguiente, el fracaso humano comienza con el trauma del final, que vence a la fuerza del *esse*, comienza con la «finitud del *ser* humano»[402].

Lévinas hace responsable del fracaso humano al ser experimentado como actividad pura, que hace que la muerte aparezca como el «trauma del final». Perseverar en este ser es algo propio del «animal». De este modo, él sitúa lo «humano» en un «más allá del ser y la muerte»[403]. La muerte experimentada como «trauma del final», la finitud del ser experimentada traumáticamente, introduce un trabajo para sobreponerse al duelo: «El ser, el conocimiento y la acción están ligados a la muerte. Es como si incluso las ideas platónicas debieran su eternidad y su pureza como universales al hundimiento de lo efímero»[404]. Así pues, para ser humano no hay que hacer caso de la finitud del ser, hay que abandonar el «dilema ser-nada». Lo único que genera la no-indiferencia hacia el otro es la indiferencia hacia la muerte en cuanto que final del ser:

> Ignorar el ser y la muerte, que no puede ser ni una escapatoria ni una cobardía ni una caída en la cotidianidad […]. Ignorar y apertura, indiferencia hacia el *ser* […]. Indiferencia que no es puramente negativa, pues en otro sentido significa una no-indiferencia: no indiferencia hacia el otro, hacia los otros[405].

El «ignorar el ser y la muerte» promete el «milagro del yo liberado de sí mismo que teme por el otro». Temer por la muerte del otro no es un temer *por sí mismo*, en el que uno se repliega sobre sí mismo. Si a causa de su intencionalidad toda afectividad quedara ligada al yo, entonces ese temor por la muerte del otro que desgarra a este yo supondría una «perturbación afectiva»: «Despertar ético y vigilia ética en esta perturbación afectiva»[406]. Temer por el otro, la responsabilidad que despierta *antes* que mi saber y mi decisión consciente, es lo que constituye la dimensión ética e interpersonal de la muerte:

> La muerte cobra sentido en la concreción del imposible abandono del otro a su soledad, en la prohibición de este abandono. Su ser comienza en lo interpersonal. La muerte cobra sentido originalmente en la auténtica cercanía del otro hombre o en la sociabilidad[407].

Lévinas no hace justicia a la finitud humana por cuanto que no percibe en ella más que una simple negación, una interrupción del ser pensado como pura actividad e identidad. Hay otra finitud, una finitud que, en cierto sentido, es en sí misma «positiva»: un *más de menos* identidad y actividad. Esta excedencia de lo finito hace que la muerte deje de parecer un «trauma del final». *Uno muere*. Esta forma de morir carece de todo énfasis, de todo dramatismo. Uno muere al morir, sin aflicción ni trabajo para sobreponerse al duelo, sin ruido en torno al yo o al otro. De este modo, cuando uno se muere tendría que guardar silencio. Pero esta forma de morir que no es heroica ni dramática hay que diferenciarla estrictamente de aquel «uno muere» del que habla Heidegger. El «uno impersonal» de Heidegger teme la muerte. Y no carece de yo. Uno muere al morir, y no por «haberse olvidado de la muerte». A esta serenidad ante la muerte le antecede más bien un *cobrar conciencia de la finitud. Uno* muere porque ningún «*mi*» agrava la muerte, porque la muerte ya ha matado el «*mi*». Este «*uno muere*» transforma la respectividad del «en cada caso mío» en la particularidad de un «*cada vez*», que articula un *tiempo libre de preocupaciones*. La mortalidad o la finitud suponen una afirmación de la particularidad del «cada vez». El ser mortal, e incluso el ser afable, es un *estar* como un invitado. Uno está afablemente en la particularidad del «*cada vez*». Al «ser para lo infinito» del que habla Lévinas hay que oponerle el «estar cada vez», el *ser para lo finito*. Este ser carecería de esa *irrupción*

súbita que agrava la muerte convirtiéndola en un drama del yo o del otro o en un «trauma del final».

Detenerse en la particularidad de cada caso despierta además la sensibilidad para lo específico. Cuando uno se detiene, respectivamente cada vez *ve* lo específico de cada caso particular. Aunque sobre todo en *Totalidad e infinito* Lévinas opone a la totalidad la multiplicidad o el pluralismo, sin embargo el Otro de Lévinas no muestra rasgos *específicamente personales de cada uno*[408]. Palidece, se diluye en un otro abstracto. El rostro del otro curiosamente da la impresión de no tener rostro propio. Su única definición sería la alteridad radical. El rostro de uno no se distingue del de otro. Todos los rostros reflejarían indistintamente la «dimensión de altura»[409], de lo «otro —absolutamente otro—»[410], desde donde me llega la exhortación celeste: «no matarás»[411].

También la concepción del lenguaje que tiene Lévinas es ciega para lo particular o para lo específico de cada caso. Para Lévinas la esencia del lenguaje es la generalidad de la palabra. Esta generalidad representa en cuanto tal un suceso ético: «La generalidad de la palabra instaura un mundo común. El acontecimiento ético, situado en la base de la generalización, es la intención profunda del lenguaje»[412]. ¿No representa la generalidad de la palabra justamente su *frialdad*? El lenguaje solo *se vuelve cálido* con lo particular. Su afabilidad es justamente la fidelidad hacia lo particular. La profunda intención del lenguaje es nombrar lo particular por medio de la generalidad o a pesar de ella. En su esencia el lenguaje es una intercesión por lo específico de cada caso. La afabilidad y la calidez desaparecen de las palabras cuando falta la designación de lo particular. El lenguaje se reaviva, se vivifica, cobra *color* con lo que no es general, lo que no es un *lugar común*. Por el contrario, Lévinas escribe: «Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes»[413].

En algunos pasajes de *Totalidad e infinito* se habla de la «hospitalidad». Sin embargo, el huésped del que habla Lévinas se aproxima a la casa «desde arriba»:

> El Otro —absolutamente otro— paraliza la posesión que pone en duda por su epifanía en el rostro. Él solo puede impugnar mi posesión porque me aborda, no desde fuera, sino desde lo alto. El Mismo no podría apoderarse de este Otro a menos que lo suprima. Pero lo infinito infranqueable de esta negación del asesinato se anuncia precisamente por esta dimensión de altura desde la que me viene el Otro,

> concretamente en la imposibilidad ética de cometer este asesinato. Acojo al otro que se me presenta en mi casa al abrirle mi casa[414].

El Otro, que se aproxima hacia mí «desde arriba», en cierto sentido irrumpe en la casa. Es un señor «que me domina en su trascendencia»[415]. La hospitalidad de la que habla Lévinas carece de una cierta *naturalidad*. Del anfitrión de Lévinas no se podrá esperar ninguna sonrisa amable, ninguna ternura espontánea. De acuerdo con esto, el lenguaje en el que sucede la coexistencia no es un *diá-logo* ni una *inter-locución*, sino una «instrucción» que viene «de arriba», de la «dimensión de altura». En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Lévinas habla aún más raramente de la «hospitalidad», como si esta implicara ya demasiada iniciativa y actividad del yo o demasiado poca pasividad. El «movimiento hacia el prójimo» es desencadenado por una «orden» que se ha «infiltrado» en mi conciencia como un «ladrón». La hospitalidad es reemplazada por el «cautiverio de rehenes». Las expresiones «rehén del otro» o «"sangrar" por el otro» «contra la voluntad»[416] ilustran la coercitividad de la relación con el otro de la que habla Lévinas.

Para Lévinas la partida hacia lo infinito solo comienza más allá del ser y la nada, más allá de la ontología. «A-diós», «hacia Dios», es como se llama este movimiento de «despedida» (adiós) del mundo finito, que al mismo tiempo representa una despedida del «para sí» para dirigirse al otro. Esta despedida genera una excedencia de sentido que no se puede integrar en el ser. Lévinas llama «gloria» a este «excedente de significado»:

> Gloria que me exige, me reclama, me convoca. ¿Esta exigencia o este requerimiento o esta convocatoria a la responsabilidad no debería llamarse palabra de Dios? […] La orientación de la conciencia al ser en su perseverancia ontológica o en su ser para la muerte, en el que la conciencia está segura de que se dirige a lo final… Todo esto queda interrumpido ante el rostro del otro hombre. Quizá la palabra «gloria», que acabo de emplear al hablar del rostro, significa justamente este más allá del ser y la muerte[417].

La «gloria» me eleva por encima de la muerte y la finitud, por encima del «dilema ser-nada». Este *resplandor de la gloria* habrá sido obra del duelo. Como es sabido, el duelo trabaja en el *resplandor*. Es afín a aquella «luz» que desencadena el grito jubiloso del moribundo Iván Ilich: «¡Fin de la muerte!». Sin duda Lévinas no conoce la *despedida absoluta*, la despedida sin «a-dios», sin aflicción y sin anhelo.

El duelo trabaja en la eliminación de la muerte. La despedida como «a-dios» no expresa una renuncia, un cejar, un permitir el «en ninguna parte» y la nada, la reiteración imposible, sino una esperanza, una promesa, una obligación. Aquí el «ser para el otro» es dominado por la angustia:

> Espera del retorno en la angustia del retorno imposible, espera imposible de engañar, paciencia que obliga a la inmortalidad. Es así como se dice «tú»: hablar a la segunda persona —preguntarse o inquietarse por su salud—. Obligación de inmortalidad a pesar de la certeza de que todos los hombres son mortales[418].

A diferencia de la angustia, la serenidad solo acarrearía la frialdad de la primera persona o la indiferencia del ello neutro. Por el contrario, el enfático «hablar en segunda persona» se basa en la inquietud y en la angustia. Toda tranquilidad es sospechosa. Esta tranquilidad sería una propiedad de la primera persona, que sería incapaz de apelar al «tú», de resolverse heroicamente al «tú», de «anhelar». Conduciría a una ceguera hacia el rostro del otro. La radiante afabilidad, es decir, lo distinto de la angustia, habría que situarla más allá de la primera y la segunda persona, las cuales serían una mera «*flexión*» de la primera persona; es decir, habría que situarla más allá de la angustia y la inquietud. La radiante afabilidad no promete nada, no compromete a nada. En lugar de perseverar en la «paciencia» por la inmortalidad, asiente a la finitud. Este asentimiento no es un gesto de inhumanidad. No fomenta ningún morir. La sonrisa afable es *más cálida* que la angustiosa apelación al «tú».

En *Dios, la muerte y el tiempo* Lévinas señala que en la filosofía occidental no se ha pensado sobre la nada de la muerte. «En la muerte, nada pura, sin fundamento, que se siente de forma más dramática, con la agudeza de esa nada más grande en la idea de la muerte que en la idea de la nada del ser», se expresa «algo sobre lo que la filosofía europea no ha reflexionado». «*La nada ha desafiado al pensamiento occidental*». «Incluso en la angustia, incluso a través de la angustia, la nada sigue sin ser imaginada»[419]. La muerte, tal como se anuncia en la muerte del otro, es el «*acontecimiento de pasar* […] con su propia agudeza, que es su escándalo»[420], un «rapto», un «ser arrebatado»[421]. ¿Realmente la concepción que Lévinas tiene de la muerte hace experimentar aquella nada sobre la que la «filosofía europea no ha reflexionado»? ¿Aquel «a-Dios» no desactiva de nuevo la despedida? ¿El amor enfático, con su resplandor de

gloria, no impide ver la nada, que sería insoportable y catastrófica justamente por su simplicidad?

Lévinas se remite a Kant, a su postulado de la inmortalidad del alma. La filosofía práctica de Kant se dirige a un mundo que solo es accesible a la esperanza, un mundo que quedaría cerrado a una existencia determinada por la muerte y finita:

> Kant no piensa, desde luego, que haya que imaginar una extensión del tiempo más allá del tiempo limitado, no desea una «prolongación de la vida». Pero existe una *esperanza*, un mundo accesible a la esperanza, existe la motivación propia de una esperanza significativa. En la existencia determinada por la muerte, en esta epopeya del ser, existen cosas que no forman parte de dicha epopeya, significados que no se reducen al ser. […] La filosofía práctica de Kant demuestra que la reducción heideggeriana no es obligatoria. Que, en la historia de la filosofía, puede existir una significación distinta que la finitud[422].

Lévinas encuentra también en Bloch una comprensión del ser según la cual la muerte y la mortalidad no constituyen el rasgo principal de la existencia humana. Vuelve a señalar la «esperanza», que se dirige a aquel estado social en el que uno ya no *es para la muerte*; vuelve a señalar un mundo que no sufre angustia:

> En Bloch hay un modo de no desesperar a causa de la muerte […]. Cuando uno abre algún bello libro sobre la muerte […], al cabo de pocas líneas sabe que *no hay nada* que hacer: uno tiene que morir, se tiene que sufrir la muerte. Tampoco en Bloch hay nada que hacer. Hay que morir. Y sin embargo, hay mucho por hacer —es necesario hacer mucho— para librar a la muerte de la angustia —sin hacer esto distrayendo—, para dejarle a la muerte una mera cáscara vacía[423].

Resulta interesante que aquí se oponga al «no hay nada que hacer» en vista de la muerte el «*hay mucho que hacer*», un énfasis del *poder*. Hay que hacer mucho para dejarle a la muerte una mera cáscara vacía. Este *hacer* remite de nuevo al *trabajo* del duelo. Hay que trabajar para alcanzar aquel estado ontológico en el que la muerte o mi muerte no significa mucho. En Bloch, según dice Lévinas, la angustia por la muerte solo se refiere a la oscuridad del mundo incompleto. De este modo marca una carencia, una imperfección del ser que hay que superar:

> Según Bloch, la angustia por la muerte no sería otra cosa que la tristeza que sentimos ante una obra inacabada. Sería la aflicción por dejar un mundo que no hemos podido transformar. […] Que el yo humano, que pertenece a aquella oscura esfera

> que perdura en un mundo incompleto y que teme la muerte, alguna vez siente la consumación del ser, es decir, que el yo es completamente yo, conduce luego a que el mundo sea más yo que yo mismo: «*Tua res agitur*». Entonces la muerte ya solo se llevará lo que no importa. El mundo es el mío, y el yo real es aquel que en esto «mío» del mundo tiene su mismidad como yo. […] En la intensidad de este «*tua*» surge aquel yo contra el que la muerte nada puede[424].

Donde «el ser es enteramente mío»[425], donde el peligro de la enajenación ha sido definitivamente conjurado por el ser, la muerte se vuelve irrelevante:

> Esa es la forma de ser personal en un mundo acabado y completo, sin melancolía; y eso es lo que le arrebata a la muerte su dardo. El yo es yo en la transparencia de un mundo al que el hombre ya no se opone. De ese modo, la muerte ya no puede tocar al hombre, porque la humanidad ya ha abandonado al individuo. Aquí reinaría un ser que es felicidad[426].

Para el yo que se reduce totalmente al mundo completo, que se identifica del todo con este mundo, la muerte no sería ninguna catástrofe. Ella no puede hacerle nada a la obra completa. Lo único que ha muerto es una persona individual. Pero lo que queda es el glorioso resplandor del mundo consumado.

Bloch concibe el ser desde la «acción» y el «trabajo». El yo se ve *a sí mismo* en el mundo terminado en cuanto que *lo hecho por él*:

> La inteligibilidad del ser coincidiría con la terminación de su ser inacabado. El ser es una potencia que tiene que pasar a la acción, y la acción es la humanidad. […] La acción es el trabajo. No hay nada accesible, nada se muestra sin determinarse a través de la intervención del trabajo corporal de la humanidad. El mundo no está acabado porque el trabajo no está acabado. Y mientras el mundo no esté acabado, mientras *exista materia no humana*, el hombre estará en la oscuridad[427].

Un *trabajo infinito* hace que el yo coincida con el mundo. El yo convertido íntegramente en mundo introduce el final del sufrimiento y la muerte. No hay nada, nada ajeno que padecer. El yo trabaja para eliminar el duelo. El mundo como una obra del yo, como una obra del trabajo para superar el duelo, se ofrece terminado. Este yo convertido en mundo ya no es cuestionado por la muerte. La muerte sería un mero episodio al que no correspondería ya ninguna relevancia dramática: «Todo está materializado, todo está cumplido, todo está fuera. Así, la terminación resuelve el

problema de la muerte, pero sin suprimirla»[428]. El heroísmo del trabajo construye un sólido monumento del mundo. Ese monumento mundano del yo, que está terminado «ahí afuera», desmantela la interioridad del yo angustiado y melancólico. Resulta superfluo eliminar la muerte, porque pierde su *significado* en el ser consumado. Palidece ante la obra terminada. No hay «materia» ajena. Todo lo que no era *yo* es *transformado* en su *espacio interior*.

Bloch llama «asombro» al estado en el que se concede «espacio a la conciencia de la gloria utópica en el hombre». El asombro es desencadenado por pequeños acontecimientos, como una «hoja en el viento» o la «sonrisa de un niño». Pero la mirada asombrada no se *queda detenida* en el mostrarse de las cosas. El mundo no *está* en esta *repetición del modo como las cosas son*, sino que el momento de asombro hace germinar la «esperanza» de que «todo pueda "ser" *de otro modo*, y asimismo nuestro propio "ser", de que ya no sean necesarias más preguntas»[429]. El asombro no es aquel momento en el que las cosas *reiteran* su modo de ser a la mirada carente de intención, de yo y de interés. Uno no se asombra *más allá de sí* o *saliéndose de sí mismo*. Más bien, el asombro despierta un «*tu*yo» enfático, estimula la «intención simbólica del *tua res agitur*»[430]. En los momentos de asombro el mundo es «mío hasta tal punto que lo que sucede en el mundo es asunto mío»[431]. Se trata de aquellos momentos en los que la oscuridad —de nuevo la retórica de la luz— «se ve atravesada por un rayo procedente del futuro utópico»[432]. La «figura asombrosa» alienta la «esperanza», marca el «modo mayor paradójico por excelencia de la marcha fúnebre», el «subjuntivo desiderativo de una certeza en pleno réquiem». Es una figura de la «luz» como «*Lux luceat eis*»[433]. Las cosas se convierten en pantallas donde se proyecta la esperanza alentada por el duelo. Pero el propio *sonido del mundo*, que no sería accesible a la «esperanza», sino a una apertura no intencional, a un no-querer, quedaría olvidado más allá de aquel «modo mayor paradójico».

Según Bloch, en vista de la «figura asombrosa», la muerte no se experimenta como una «negación absoluta de finalidad», sino que más bien es «iluminada por una alegría aún no cubierta y por las luces latentes de lo auténtico»:

> Con ello, la muerte ya no se vuelve negación de la utopía y de sus series de fines, sino, a la inversa, negación de aquello que en el mundo no corresponde a la utopía: lo

> repele, tal como se repele a sí misma ante el *Non omnis confundar* de lo principal: en el propio contenido de la muerte ya no hay muerte, sino desvelamiento del contenido vital ganado, del núcleo de contenido[434].

Bloch se remite a una escena de *Guerra y paz* de Tolstoi. En plena batalla de Austerlitz, el príncipe Andrei, tumbado en el suelo y cubierto de sangre, observa el «alto cielo»:

> Sobre él no se extendía otra cosa que el cielo, el alto cielo, lleno de nubes grises, que pasaban dulcemente. «¡Qué dulzura, qué calma, qué solemnidad! ¡Qué distinto es esto de lo de hace un momento, cuando corría yo, cuando corríamos gritando —pensaba el príncipe Andréi—, cuando nos batíamos […]! Entonces no desfilaban de esta forma las nubes por el cielo infinito. ¿Cómo no me he dado cuenta hasta ahora de este cielo? ¡Qué contento estoy ahora! Sí, todo es tontería, engaño, fuera de este cielo infinito. No existe nada sino este cielo»[435].

La muerte le revela al príncipe Andréi el «cielo infinito». Ante la inminencia de la muerte aparece *resplandeciente* el «núcleo de contenido» utópico del mundo. Es iluminado, desaparece bajo las «luces latentes de lo auténtico». Este rayo utópico le quita a la muerte su dardo de negatividad. La muerte solo es la «despedida» del mundo incompleto, en cuyo umbral aparece la señal que anuncia la «gloria utópica». Sin duda este resplandor de gloria surge de un intenso trabajo por superar el duelo.

Resulta interesante que Lévinas llame expresamente la atención sobre el hecho de que el «cielo», al que el príncipe Andréi dirige su mirada, «no es azul ni gris, sino alto». No tiene *color* ni *forma*, como si toda visibilidad lo arrastrara hacia lo finito. A Lévinas le parece que el «cielo» es una especie de anagrama de lo infinito o de lo santo. No es por tanto un cielo en el paisaje que se amolde a la tierra. Más bien, el cielo del que habla Lévinas no es más que una imagen abstracta y contraria de lo finito. Es *infinitamente alto*. Y no está *quieto*. Es una reproducción del anhelo. De este modo, tampoco descansa la mirada dirigida a la «altura de este cielo», sino que más bien va a la búsqueda, siguiendo un rastro. La «altura» de la diferencia de altura entre arriba y abajo hace que la mirada se pasee. Ninguna serenidad la deja *permanecer* entre cielo y tierra. «La dimensión misma de la altura está abierta por el Deseo metafísico. Que esta altura no sea ya el cielo, sino lo Invisible, es la elevación misma de la altura y su nobleza»[436]. No el cielo visible, sino lo invisible es «la curvatura primera del ser, en la cual se sostiene el privilegio del Otro, el desnivelamiento de la trascendencia»[437].

Al contemplar el «cielo estrellado» seguramente también Kant percibiera solo la altura, solo lo alto, que ciertamente converge con lo sublime de la «ley moral». El «cielo» heideggeriano, por el contrario, permanece *visible*. Es

> el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases, el resplandor ambulante de las estrellas, las estaciones del año y el paso de una a otra, la luz y el crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter[438].

Queda más lejos de la «tierra» y en la vecindad de los «mortales». Se deja entrever en la mortalidad humana. No *descuella* hacia lo alto. No se diluye convirtiéndose en una pantalla donde se proyecta el deseo metafísico.

Pero el «mundo» de Heidegger no es el *espacio intermedio* entre el «cielo» y la «tierra», que es habitado por los «mortales». Heidegger le agrega los «divinos», como si el *espacio intermedio* entre tierra y cielo ya solo por sí mismo fuera demasiado inescrutable para él. Pero si dejáramos el mundo en el *espacio intermedio* entre tierra y cielo habría en él más paz y afabilidad. De todas formas, Heidegger trata de impedir que a causa de los «divinos» el mundo *se salga del equilibrio alejándose* hacia *arriba*. Las cuatro zonas del mundo, «la tierra, el cielo, los mortales y los divinos», constituyen un «anillo» que carece de todo «desnivel». El «corro» de los «cuatro» no concede privilegio ni una relevancia mayor a ninguna de las zonas del mundo. Pero bajo una «coacción» teológica[439], por así decirlo, Heidegger *eleva* varios pisos la zona del mundo correspondiente a los «divinos». En el piso superior aloja entonces a aquel «dios» que es totalmente inasequible a la inmanencia del entramado del mundo:

> Los divinos son los mensajeros de la divinidad que nos hacen señas. Desde el sagrado prevalecer de aquella aparece el Dios en su presente o se retira en su velamiento[440].

En *La tierra y el cielo de Hölderlin*, Heidegger hace que el «dios» se manifieste incluso a través del «cielo»: «La medida consiste en la manera como el dios que permanece desconocido es revelado *en tanto que* tal por medio del cielo»[441]. A causa de la sobrecubierta divina la mirada de los «mortales» no se detiene por completo entre el «cielo» y la «tierra», entre la «órbita lunar» y los «animales», entre el «paso de las nubes» y el

«mineral». Se nota que la sobrecubierta divina perturba la *paz del mundo*. Sin duda, bajo el presupuesto de un «dios» no es posible un espacio intermedio del mundo que vibre pacíficamente en sí mismo.

A pesar de la dimensión teológica del mundo, el cielo de Heidegger no se aleja por completo de lo visible. Así es como su cielo se distingue básicamente de aquel «cielo alto, justo y bondadoso» de Tolstoi. En cuanto que

> el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases, el resplandor ambulante de las estrellas, las estaciones del año y el paso de una a otra, la luz y el crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter[442]

el cielo no es acaparado ni por la «esperanza» de un mundo distinto ni por el «deseo» metafísico de lo infinito. En Tolstoi y en Lévinas, por el contrario, las nubes por ejemplo solo representan una lámina que sirve para hacer que resalte la «altura» del cielo. A diferencia del cielo teológico y moral, que solo destaca por su altura, el cielo de Heidegger muestra una pluralidad articulada de lo visible. Y ningún desplazamiento metafórico del sentido atribuye a la luz más relevancia que a la oscuridad. La luz no es *transformada* en un aura de gloria. La equivalencia de claridad y oscuridad, de luz y crepúsculo, mantiene el cielo en amplia medida dentro de la inmanencia del mundo. Tampoco aquel cielo estrellado de Heidegger, del que se habla hacia el final del diálogo «Debate sobre la serenidad», se sale por completo de la inmanencia. No se extiende ante aquella mirada a lo «alto» que se aparta de la visibilidad, sino ante el «niño en el hombre» que no *trabaja*:

> Erudito: «"Ir a la cercanía". Ahora me parece que la palabra podría ser más bien el nombre para nuestro paseo de hoy por el camino de campo». Profesor: «Que nos ha conducido a la noche profunda…». Investigador: «la cual se alza resplandeciendo cada vez con mayor magnificencia…». Erudito: «asombrando a las estrellas…». Profesor: «porque hace que sus distancias en el cielo se aproximen entre sí…». […]. Profesor: «Para el niño que hay en el hombre la noche sigue siendo la costurera de las estrellas que las acerca unas a otras». Erudito: «Conjunta sin costura ni ribete ni torzal». Investigador: «Es la costurera que aproxima porque solo trabaja con la cercanía». Erudito: «Suponiendo que *trabaje* alguna vez, y no más bien *descanse*…»[443].

Como es sabido, Heidegger no tenía un concepto ético de la «cercanía». A diferencia de la «cercanía» de Lévinas[444], aquella no está planteada

primariamente en función de la relación con el otro. Más bien expresa el acontecimiento fundamental del mundo: un acontecimiento que es reacio a toda objetivación y que, en cierto modo, es más cercano que el objeto más próximo. Pero esta cercanía mundana no sucede sin la «proximidad del habitar vecinal»[445]. Por tanto no es del todo ciega para el «otro». Me aproxima al «otro» como mi vecino. O bien nos aproxima mutuamente a mí y al otro llevándonos a la afabilidad del habitar vecinal. La afabilidad del mundo, que está connotada en la concepción heideggeriana del mundo, muy bien se puede prolongar a lo interpersonal. El «amigo de esa casa que es el mundo»[446], siendo «solícito con el habitar de los mortales»[447], supuestamente habrá sido afable con ellos, pues lo «afable del amigo de la casa»[448] se irradia sobre el habitar vecinal de los mortales. Al fin y al cabo, de la casa forman parte los huéspedes. El amigo de la casa sería también un amigo invitado[449].

Cautiverio y serenidad

Momento de callada afabilidad: como si los ojos se agrandaran
convirtiéndose en grandes pantallas.
Peter Handke, *El peso del mundo*

Veo los colores y me vuelvo bueno (me vuelvo bueno contigo).
Peter Handke, *Junto a la ventana en la roca por la mañana*

Según Lévinas, en vista de la mortalidad del otro yo estoy «obligado» (*astreint*)[450] a la responsabilidad, concretamente a la «responsabilidad más allá de lo que pueda haber hecho o dejado de hacer al otro, y más allá de todo aquello que mi acto haya podido ser o no, como si yo estuviera condenado al otro antes de estar condenado a mí mismo»[451]. Las coerciones del yo son reemplazadas por las coerciones del otro y al otro. Las abrazaderas del yo son reemplazadas por el abrazo del otro, que se produce por debajo o más allá de mi conciencia. «El carácter irrestricto y la autoridad del imperativo»[452] definen el «ser para el otro». Esta coerción, de la que no me puedo librar, significa al mismo tiempo el «señorío»:

Tenemos que retomar el tema —aunque solo sea brevemente y de forma muy general— de *cómo* este imperativo tiene un sentido de señorío, de la «imperatividad» —si me puedo expresar así— de este imperativo original[453].

Uno se ve arrojado a una responsabilidad previa a todo saber y a toda conciencia. El «rostro del otro», cuya desnudez expresa la mortalidad, me «ordena» la responsabilidad, exige «categóricamente» el «sometimiento de la obediencia» (*l'assujettissement de l'obéissance*). Pero no se obedece al mandato del rostro con una decisión voluntaria. El «sometimiento irreversible», el «sometimiento infinito» (*infini sujétion*)[454] se produce más bien antes que la «comprensión del mandato». Comprender implicaría ya demasiada actividad e iniciativa del yo. El «mandato absoluto»[455] me hiende la carne, me abre la herida. Esta herida sería la única apertura por la que se podría recibir al otro. Únicamente la conciencia totalmente cubierta de heridas mantendría despierta la «sensibilidad» para el otro.

En *Totalidad e infinito* Lévinas señala que la relación con el otro no inflige al yo ninguna violencia, que tal relación no le es impuesta sin miramientos desde fuera y contra su voluntad. Sin embargo, la relación con el otro no carece de toda forma de violencia. Como sigue diciendo Lévinas, «le está impuesta [al yo] más allá de toda violencia, por una violencia que lo cuestiona totalmente»[456]. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Lévinas hace que el otro se presente con más violencia. Uno de sus modos de andar es, por ejemplo, la «persecución»: «La persecución es una vulneración traumática, la violencia por antonomasia, sin avisos ni *a priori*, sin posible apología, sin logos»[457]. Conceptos como «trauma», «persecución», «vulneración», «coerción», «violencia», «cautiverio de rehenes», etc., constituyen el vocabulario fundamental con el que Lévinas describe el «ser para el otro». Del lenguaje de Lévinas no emana nada pacífico, nada afable. ¿Apuntaría ya el menor gesto pacífico, la más mínima afabilidad del lenguaje a aquella tranquilidad o autosuficiencia del yo, con la que no se acierta a abrirse al otro sino que se lo traiciona? Según Lévinas, si uno no queda radicalmente a merced del otro surge de nuevo un «coágulo» del yo[458]. Del otro emana aquella «violencia» que me flexiona en acusativo (*accusatif*) del «*sí mismo*» que siempre ha sido ya acusado (*accusé*) y citado judicialmente. Lévinas define la subjetividad desde esta pasividad del «sometimiento» (*l'assujettissement*):

> La subjetividad es un sí mismo irreemplazable. No es en realidad un yo, que en su identidad está puesto en nominativo, sino que más bien está obligada de entrada a…: en cierto modo, en acusativo, de entrada responsable y sin la posibilidad de librarse de ello[459].

El sujeto tiene que «sufrir bajo el incremento de una violencia que cada vez exige más»[460]. El otro me *flexiona* convirtiéndome en un rehén. Sin esta flexión violenta el yo volvería a erigirse en el nominativo indoblegable.

Estar a merced del otro es un «desnudamiento más allá de la desnudez», en el que uno «se despoja aún de su piel»[461], hasta las «membranas de los pulmones»[462]. Lo único que mantiene despierto el «para el otro» es la «agitación de la respiración», la «falta de resuello del espíritu», que «espira sin inhalar»[463], como si la inhalación fuera ya un conato de apropiación del otro. Diferenciándolo de la «animalidad», que tiene una «respiración demasiado breve», Lévinas define el espíritu como la «respiración más larga posible»[464]. Pero esta respiración es la espiración más larga posible sin inspirar, un «exhalar» infinito y sin resuello, «del que ya no hay regreso»[465]. El espíritu no *se libera* respirando. Una apnea constante es lo único capaz de impedir que el yo regrese a sí mismo y descanse en su interioridad. La serenidad no sería para Lévinas otra cosa que la indiferencia hacia el otro.

El «ser para los otros» es «antinatural, involuntario, inseparable de una posible persecución que es impensable consentir, anárquico»[466]. No es ninguna «inclinación», ninguna «benevolencia *natural*, tal como aparece en las filosofías morales del sentimiento»[467]. Según Lévinas el sentimiento no es capaz de trascendencia. Está atrapado en la inmanencia del ego. El sentimiento únicamente confirma el yo. El «ser para el otro» no forma parte de aquel orden del sentimiento o de la afectividad «en el que se agita el egoísmo del yo»[468]. Al igual que Kant, tampoco Lévinas conoce otra naturalidad que la de la inclinación «patológica», que a causa de su heteronomía es incapaz de moralidad. Pero a diferencia de Kant, Lévinas no sitúa lo ético en la libertad ni en la libre determinación volitiva de la «razón que nunca es *pasiva*». El «para el otro» no es ni una inclinación ni una expresión de la libertad de un yo soberano, sino que más bien representa la «pasividad del *portar*, es decir, del *soportar*»[469], concretamente la «pasión» que antecede a la libertad. Antes de toda actividad y espontaneidad, antes de toda decisión consciente, el otro me concierne, me afecta, me obsesiona y me solicita. La relación ética no se

basa en la autonomía de un sujeto libre, sino que más bien es una forma especial de heteronomía[470]. Aunque también Kant describe la moralidad con conceptos como «coerción», «forzamiento» o «sumisión», sin embargo este sometimiento es una «*libre* sumisión de la voluntad a la ley»[471]. Y la coerción o el forzamiento solo se refieren a las inclinaciones que hay que vencer. La moralidad kantiana está ligada a la autonomía y la libertad del sujeto, a su poseerse a sí mismo. Por el contrario, el «para el otro» como pasión se produce en un nivel que, en cierto modo, es más profundo que el de la voluntad.

La «subjetividad rehén» de la que habla Lévinas está definida por otra patología. Uno está «obsesionado por el otro, enfermo»[472]. La «sensibilidad» para el otro solo se despierta en la cercanía al «grito o el lapso de una subjetividad enferma»[473]. El sentido infinito solo se cumple en la «demencia», concretamente en la cercanía del «puro sinsentido»:

> El «*para el otro*» (o el sentido) llega hasta el «*por el otro*», hasta el sufrimiento a causa de una esquirla que arde en la carne, y que arde *en vano*. Solo así el «*para el otro*» —*pasividad, más pasiva que toda pasividad, énfasis de sentido*— queda preservado *del «para sí»*[474].

Únicamente el dolor que penetra hasta el centro del corazón del «para sí» puede interrumpir aquella vida que «en sí misma se complace de sí»[475]. La «sensibilidad» para el otro es la «vulnerabilidad, al tiempo que el dolor se dispone a interrumpir un disfrute justamente en su soledad, arrancándome así de mí mismo»[476]. Únicamente en los «límites más extremos de la razón», únicamente en la cercanía de la demencia despierta aquel «ser para el otro» «que arde por el otro y con ello consume las bases de toda "posición para sí mismo"», «es más, consume las cenizas de esta consumición, de la que al final todo amenaza con surgir de nuevo»[477]. Como es sabido, las cenizas contienen el duelo. El «consumirse» por el otro debe ser tan fuerte que ni siquiera la más mínima ascua de interioridad siga incandescente bajo la ceniza, que incluso siga ardiendo la ceniza. Pero mientras dure la llama (el deseo perpetúa la llama) no se habrá superado el duelo. En el fuego flagra el duelo. Será necesario apagar no solo la ceniza, sino extinguir el fuego, es más, el propio fogón. «Obsesión», «psicosis»[478], «demencia», «dolor» y «enfermedad»:[479] esta santa patología no introduce ningún final del duelo ni del trabajo por superarlo. El fuego que flagra en dirección al otro preserva el duelo en negativo. El

verdadero final del duelo solo se habrá alcanzado cuando se deje de desear. Con el fin del deseo se corresponde la serenidad, que significa alegría radiante y sosiego.

Lévinas contrapone a la «extrema seriedad» de la responsabilidad aquella «engañosa frivolidad del juego»[480], que está liberada del sujeto y de las coerciones de la racionalidad, pero que se desvía hacia la irresponsabilidad:

> La glorificación de lo humano en su coraje y en su heroísmo —en su identidad de actividad pura— se torna en una conciencia de fracaso, pero también en una conciencia de juego. Juego de influencias e impulsos. Juego que se juega sin jugadores y sin apuesta. Juego sin sujeto y sin rigor racional. […] Se trata de este tornarse la crisis de sentido en una irresponsabilidad del juego, que quizá, a pesar de su equivocidad, representa la sutil modalidad del fracaso humano que más lo distorsiona. Desorden lúdico y desenfadado de meros reflejos del ser, que en su arbitrariedad que sucumbe a la droga se percibe como menos constringente que la ley social, que siempre es represiva, e incluso que la ley lógica. El ser gusta de agradar al ser[481].

En el «juego sin sujeto» también la muerte es irrelevante. «Sin perder su sentido como final, la muerte añade a la frivolidad del ser la arbitraria indiferencia de lo vano». No sería otra cosa que un capricho del ser. Uno se entrega sin temor ni temblor a la complacencia de ser. Ya no quedaría ningún yo que muriera. Se muere permanentemente, pero sin moribundos, sin el énfasis de *mi* muerte. También en Lévinas se aspira a una «vida sin muerte», pero esta «vida de lo infinito», esta «vida fuera del *ser* y la nada»[482] no se alcanza con la distracción del juego. Únicamente la «seriedad», la «agobiante carga» del «para el otro» eleva la existencia por encima de la muerte y la finitud. En la «obsesión por el otro» *mi* muerte, *mi* ser, pierden su relevancia. La muerte, la finitud del ser palidecen en la «gloria de lo infinito».

Sin duda Heidegger se opone resueltamente a la glorificación de la pura actividad, del trabajo y del rendimiento[483]. Pero «Se rebela contra la necedad del mero trabajar que, ejercido por sí solo, fomenta únicamente lo fútil»[484], no contrapone la «frivolidad del juego». Al juego del mundo que Heidegger tiene en mente le es inherente una particular seriedad, un particular recogimiento y gravedad:

> El sabio: «Aún siento el frescor del pasado otoño». El investigador: «Entonces es que usted, si me permite hacer esta observación, no se ha quedado con mucho de nuestra conversación». El erudito: «Tampoco ha intervenido mucho, supongo que

> porque todo el día usted se consagra con demasiado celo a sus ocupaciones filosóficas y al pasear por este camino de campo lo único que busca es *distraerse*». El sabio: «En el *frescor* del día de otoño el *fuego* del verano se consuma en lo *radiante*». El investigador: «Parece que este sentimiento de la naturaleza le resulta a usted bastante reparador. Usted se entusiasma con estos estados de ánimo y busca en ellos un contrapeso a la abstracción filosófica». El sabio: «Lo radiante del frescor otoñal, que acoge en sí el verano, se extiende cada año por este camino de campo con su *juego de ensimismamiento*». El investigador: «Entonces, si me permite expresarlo así, lo otoñal de este camino le hizo a usted ensimismarse durante nuestro paseo en un estado meditabundo que en ocasiones resulta conveniente». El erudito: «Por eso usted no estaba lo bastante distraído como para seguir nuestra conversación». El sabio: «Quizá»[485].

El juego del que Heidegger habla aquí no está pensado para la «diversión»[486] ni para la «distracción». Se trata de un «juego de ensimismamiento». Pero para Lévinas incluso este radiante juego del mundo conduciría a la indiferencia hacia el otro, al fracaso humano. Solo desplegaría un «desorden desenfadado y lúdico de meros reflejos del ser», en el que no sería posible ninguna responsabilidad, ningún «ser para el otro»:

> Un orden más serio que el ser y anterior al ser. En comparación con él, el ser presenta todos los síntomas de un juego. Juego o relajación del ser, exonerado de toda responsabilidad, juego en el que está permitido todo lo posible[487].

Evidentemente Lévinas no conoce lo radiante, lo desenfadado y afable, esa forma natural de no verse impelido a nada que no hay que confundir con la «frivolidad del juego». Para Lévinas únicamente una gravedad agobiante sería capaz de doblegar la cabeza del yo afianzado en sí mismo *flexionándola* en un «ser para lo otro».

Heidegger evoca reiteradamente un mundo radiante y salutífero, liberado de toda coerción y de toda carga. A causa de un peculiar recogimiento que lo porta no se desvía a la arbitrariedad o frivolidad del juego. Tampoco lo juega un jugador que se complazca de sí mismo en el juego. Más bien sucede que ahí no hay nadie que se entregue a la autosuficiencia. La alegría radiante, de la que Heidegger habla a menudo, no remite a ninguna «autocomplacencia»[488]. Le es inherente un afable ser para el otro que es *más antiguo* que la «responsabilidad». En *Camino de campo* escribe Heidegger:

> En el aire del camino de campo que va cambiando con las estaciones prospera la radiante alegría sapiente, cuyo rostro a menudo parece melancólico. Este saber radiante es lo «burlón», que juega con un sentido oculto. […] En su sendero la tormenta invernal se encuentra con el día de cosecha, lo vívidamente estimulante de la primavera se junta con el sereno fallecimiento del otoño, y nosotros observamos el juego de la juventud y la sabiduría de la ancianidad reflejándose uno en otro. Pero todo es radiante en una sintonía singular, cuyo eco el silente camino de campo lleva consigo de un lado a otro[489].

Para Heidegger lo «burlón» significa una «superioridad radiante y melancólica sobre todo lo habitual y usual que siempre se da demasiada importancia», una «superioridad» que no es «nada arrogante». Según Heidegger, incluye un «afecto patrio *por los hombres y las cosas* y una auténtica preocupación por ellos»[490]. La alegría radiante no tiene por qué significar irresponsabilidad ni fracaso humano. Como es sabido, Heidegger no se ocupa expresamente del «otro», pero abre la posibilidad de una estancia afable en el mundo, que se puede ampliar a una afabilidad interpersonal[491].

Lévinas opera con un concepto muy reducido de juego. Después de haber acusado al juego de irresponsabilidad, escribe:

> ¿Pero nace el juego de un estar interesado? Del juego forma parte ya lo que está en juego: dinero u honor. Desprenderse del ser sin una indemnización que resarza, sin vida eterna, sin el placer de la dicha, la completa gratuidad: ¿no se refiere todo esto a una seriedad extrema en lugar de a la engañosa frivolidad del juego?[492]

¿No procede el juego realmente de un «estar interesado»? Heidegger define el interés de este modo: «"Interés" viene del latín *mihi interest*, "algo me importa"; tener interés en algo significa querer tener algo para sí, concretamente como posesión, para emplearlo y para disponer de ello»[493]. Lo propio del interés es por tanto querer. El propio Heidegger se opone justamente a esta intencionalidad del querer. La «serenidad» caracteriza el ser desinteresado o el pensar sin intereses: «El sabio: "[…] Lo que en realidad quiero cuando meditamos sobre el pensar es no querer"»[494].

Heidegger vincula el no-querer como «esperar» con una singular experiencia de la mortalidad. Cobrar conciencia de la mortalidad es lo único que hace surgir el tiempo de la espera: «El anciano: "El hombre, como el ser que puede morir, es el ser que está esperando"»[495]. Esperar es

morir. La espera no designa aquí aquella intencionalidad que se dirige a algo determinado. No es una «expectativa que en el fondo no puede esperar»[496]. La espera carece de intención y de intereses. Lo primigenio, el «antiquísimo juego del mundo», solo se revela a esta mirada que espera, a esta mirada prolongada[497] que tiene tiempo para el «tiempo prolongado»[498]. La espera no *trabaja*:

> El anciano: «Me parece que quienes esperan son los únicos que aprenden la verdadera modestia». El joven: «Para que puedan ser maestros de la gran pobreza». El anciano: «Después de todo, en la espera y en cuanto que nosotros esperamos prestamos oídos a lo incierto y así, en cierto modo, nos abandonamos a nosotros mismos». El joven: «La espera es una facultad que supera toda energía. Quien se conforma con poder esperar rebasa todo rendimiento y los éxitos que él reporta»[499].

La «pobreza» viene a ser lo contrario de la apropiación, del interés y la voluntad. Carece de aquella aflicción que trabaja con la posesión. De este modo, Heidegger designa el temple que define y sintoniza la «pobreza» como «alegría condolida»[500]. La alegría ilumina el duelo, le quita su pesarosa gravedad. Y el duelo ahonda la alegría haciéndola radiante. Así pues, solo en el «frescor del día otoñal» el «fuego estival» «se consuma» en «lo radiante». La serenidad media entre el duelo y la alegría, finalizando así el trabajo de sobreponerse al duelo. Solo la pobreza sin trabajo de sobreponerse al duelo es capaz de vislumbrar un «poco de plenitud»[501].

«Esperar» es también uno de los términos que componen el vocabulario básico del pensamiento de Lévinas. Como en Heidegger, la objetualización se opone a la intencionalidad. «Esperar» designa aquella relación con lo «infinito» que «no se puede denominar término»[502], la «paciencia», el énfasis de la pasividad, «una forma de diferirse hasta el infinito sin poder jamás contenerlo o comprenderlo»[503]. «Soportar» (*endurer*) esta pasividad muestra la «duración del tiempo» (*la durée du temps*)[504]. Se trata de un tiempo esquivo a toda objetivación, a todo presente representante. Esta duración, que es totalmente inasequible al yo, es el tiempo del otro. Como suceso ético, la pasividad de la espera designa una «devoción codificada hacia el otro»[505], la «no indiferencia», la inquietud del «para otro» que «perturba el corazón en reposo», aceptar la «citación» «sin evadirse hacia la representación para burlar la urgencia»[506]. Lo particular de la ética de Lévinas consiste en que sitúa el «ser para el otro» en una pasividad que es tan pasiva como la pasividad del

envejecimiento. Por el contrario, la más mínima iniciativa del yo, la más mínima actividad de la conciencia anula al otro.

El corazón del que habla Lévinas carece sin duda de paz y serenidad. Lo único que mantiene activo el «ser para el otro», que es «antinatural», «involuntario» y «anárquico», es la perturbación del latido, la continua intranquilidad del corazón, la infinita «diástole»[507]. Por el contrario, la más mínima contracción del corazón hace que se alce de nuevo la interioridad del yo. A cada mínima quietud del corazón el yo vuelve a alzar la cabeza. A Lévinas le resulta ajeno aquel corazón que se desase, que se desprende de las abrazaderas que lo atrapan, aquel corazón radiante *sin deseos* que no está «obsesionado» ni con el yo ni con el otro, y que precisamente gracias a ello es capaz de ser *afable*.

Según Lévinas, si en el mundo puede haber compasión, condolencia, perdón y cordialidad es solo porque el yo es con todo su ser «rehén» del otro[508]. Se le podría replicar que el yo no es con todo su ser rehén, sino *amigo* del otro; que *en el fondo es afable*; que gracias a esta profunda afabilidad puede haber en el mundo compasión, condolencia, perdón y cordialidad. Se trata de una afabilidad que desde luego tampoco queda recogida en el pensamiento heideggeriano. Lo contrario al «anárquico» «ser para el otro» de Lévinas vendría a ser aquella *afabilidad arcaica* que surge de una singular *indiferencia entre el yo y el otro*. Tiene menos querer o más naturalidad que aquella «benevolencia *natural*». Remite a una naturalidad de tipo completamente distinto, que no se basa en lo que llamamos «inclinación»[509]. Es natural porque carece de toda autoafectación, porque ningún yo la inicia ni la administra. Su expresión es el radiante reflejo del otro. Es decir, no remite a aquel «sentimiento» en el que yo me complazco de mí mismo y en el que se produce un constante autocontacto. En todo caso, de ella emanaría una calidez sin «sentimiento», una cercanía sin «apego». Desde luego este afable nadie[510] tampoco tiene «nombre, posición ni título»[511]. Pero al mismo tiempo tampoco tiene dolor, aflicción, anhelos, culpa, obligaciones ni inquietud. No está «perseguido», «acusado» ni «citado».

La profunda afabilidad del *aditivo* se distingue de aquella «pasividad del acusativo (*accusatif*), del acusado, del trauma de una acusación (*accusation*) bajo la que padece el rehén y que llega hasta la persecución»[512]. A diferencia del acusativo, el aditivo no es ningún caso. Se expresa como un afable «*y*». Está abierto a todo lo que se agrega o llega, sin que esto sea forzado a nada, es decir, dejándolo en su modo de ser. A causa de su

afabilidad *abre un mundo amplio y múltiple*. No suma una cifra total, no conlleva una totalidad en la que el individuo tuviera que renunciar a su singularidad. El afable «y» custodia esta multiplicidad. De este modo se distingue básicamente de aquella «adición de lo total» o «adición de la totalidad»[513]. Se opone tanto a aquel «pensamiento aditivo»[514] que doblega y flexiona lo particular haciéndolo súbdito de la totalidad, como al pensamiento del cautiverio del rehén, que doblega y flexiona al yo convirtiéndolo en rehén del otro. No doblega nada, es decir, es afable.

El pensamiento de Lévinas carece por completo de la dimensión del mundo. Evidentemente Lévinas no conoce aquella totalidad plural, aquella *unidad hecha de multiplicidad* que no es una ninguna totalidad, el *mundo afable* en el que nada ni nadie es neutralizado ni reducido a mero término o elemento y en el que, además, nada se impone a lo otro. El «peso del mundo»[515], que en cierto modo se descarga sobre mí como la suma total de la responsabilidad, doblegándome y convirtiéndome en rehén del otro, carece de mundo o es pobre de mundo, también en el sentido de que carece de sonido y color, de paisaje y de cosas, de tierra y de cielo. La estancia en la tierra no se agota en la responsabilidad. La profunda afabilidad, que no solo se refiere al otro hombre, sino a lo otro en general, a todo aquello que no es el yo, tiene más amplitud y profundidad, e incluso más mundo, que la responsabilidad.

El «y» es al mismo tiempo una apertura. Supera el cierre de la substancia y el encerramiento del sujeto abriéndolos a un *ámbito intermedio*: un ámbito intermedio *sin interioridad dialógica* que es un amplio espacio de indiferencia; los abre a la apertura y afabilidad ilimitadas[516], que trascienden tanto la «relación» entre «yo» y «tú» como también el «para el otro». Este ámbito intermedio *vacío* hace que se salga de su interioridad aquella identidad que se obceca consigo misma o persevera en sí misma. De este modo suscita afabilidad. Ni la «sustancia» ni el «sujeto» son afables. En un mundo de temple afable nada se aísla en sí mismo, nada se consolida o se eleva al nominativo y nada se doblega ni flexiona en acusativo. Ni el nominativo ni el acusativo son capaces de una profunda afabilidad. Ella se propaga antes de la distinción entre «yo» y «rehén»[517].

IV. Muerte y transformación

Cielo perfecto: en su grandiosa materialidad se encuentran a modo de presagio, sin observación, todos los paisajes de la tierra. Solo con que yo tuviera la suficiente energía desinteresada podría sobrevivir en él: en el eterno desplazarse, irradiar, azulear, resplandecer en su movimiento contrario a la idea de vida y muerte. Contemplándolo me gustaría transformarme. ¿En qué? Solo transformarme, saliéndome de mí mismo, transcendiéndome, haciéndome gigantesco y leve, sobrecogido de mí mismo, sobrecogedor sobrecogido. Y en mis ganas de transformarme en el paisaje, de desplegarme para así, en cierto modo, desbaratar la verticalidad de vida y muerte, pensando que incluso podría lograrlo, ahora mismo, y en vida, sentiría un miedo súbito de que realmente pudiera estar fuera, desencarnado.

PETER HANDKE, *La historia del lápiz*

Como apenas ningún otro escritor Elias Canetti dedicó a la muerte intensas reflexiones. Seguramente para Canetti escribir no significó otra cosa que escribir encaminándose a la muerte:

> « *¿Escribir sin brújula? Siempre tuve la aguja imantada dentro de mí, y ella siempre apuntaba a su polo norte magnético: «el final»*[518].

Para esta investigación los pensamientos sobre la muerte son importantes sobre todo porque reflexionan sobre ella atendiendo expresamente a su dimensión interpersonal.

La investigación sobre Canetti que se ha hecho hasta ahora carece de una mirada detallada sobre el problema de la muerte. En una monografía dedicada a la problemática de la muerte en Canetti se dice: «Elias Canetti se buscó un poderoso enemigo. Su enemigo es la muerte. Él odia la

muerte. La negación de la muerte y su rechazo a toda costa estructuran el orden de su obra»[519]. Según eso, la escritura de Canetti no sería otra cosa que una escritura contra la muerte. ¿Pero qué «muerte» «odió» en realidad Canetti? No hay una única muerte, sino varias muertes. Mi muerte no es idéntica a la muerte del otro. El rechazo de la propia muerte puede correr parejo con una producción masiva de la muerte de otros, una producción que Canetti trata de combatir muy enérgicamente:

> De los esfuerzos de unos cuantos por apartar de sí la muerte ha surgido la monstruosa estructura del poder. Para que un solo individuo siguiera viviendo se exigieron infinidad de muertes[520].

De la preocupación por la propia muerte no se puede deducir la preocupación por la muerte de otros. Sin embargo, en el temor por la muerte de otro carece de relevancia la muerte propia. El rechazo de la muerte por parte de Canetti tiene sobre todo una motivación moral. No la domina la preocupación por *mi* duración ni la angustia por *mi* muerte[521].

Formular que «Canetti odia la muerte» reduce la multiplicidad de aspectos de su relación con la muerte. Canetti cuestionó constantemente su postura hacia la muerte. De este modo, también percibe de forma diversa aquel «final». Conoce la serenidad ante el fin:

> No se puede dar mucha importancia al hecho de que uno termine. Durante mucho tiempo se ha dado excesiva importancia al hecho de que termine algo, algunos, este, aquel, todos[522].

¿Qué significa exactamente la constatación: «La negación de la muerte y su rechazo a toda costa estructuran el orden de su obra»? ¿Se esfuerza constantemente Canetti, como algunos creen, por levantar con lo escrito una pirámide textual, por erigir así un monumento imperecedero e indestructible a la singularidad de su yo, por *rehacerse a sí mismo* por medio de lo escrito, por volver a apropiarse de lo escrito en cuanto que obra *de su yo*? ¿Se entrega Canetti a ese delirio el yo? En *El corazón secreto del reloj* escribe: «Quiere ser *desinteresado* sin negar su obra. Cuadratura del poeta»[523]. Seguramente la singularidad no fue el objetivo de la obra literaria de Canetti: «Nada es más terrible que ser el único, ¡ay, cómo se engañan todos estos supervivientes!»[524].

Sería demasiado simple afirmar que Canetti aspira a un orden textual que deba asegurarle a su *yo* la supervivencia[525]. Sin duda a Canetti no le resulta desconocido el «horror de lo fragmentario»[526], [527]. Pero la obra clausurada en sí misma no es el último objetivo de escritura[528]. Sobre todo los *Apuntes*, que constituyen una parte esencial de sus textos, trabajan contra aquel orden cerrado[529] en el que el yo *se* conservaría y *se* mantendría igual *a sí mismo*. Cuestionan justamente la firmeza y la autocomplacencia del yo, hacen que el yo se desvíe de la «obra»: «Su amor por sí mismo excluye una alegría por los apuntes. Le resultan demasiado dispares y numerosos, pierde bajo ellos el objeto de su tierno amor: *él mismo*»[530]. Tampoco sus textos autobiográficos quedan bajo el signo de un yo *macizo*: «Todos los acontecimientos de mi propia vida, ya sean buenos o malos, me resultan algo *molestos*»[531].

Canetti sabe lo que es la aflicción y el trabajo por sobreponerse al duelo. Sabe que el trabajo de escribir no se libra del trabajo por sobreponerse al duelo, de las intrigas de la supervivencia. Desde luego no cabe negar que hay textos en los que, consciente o inconscientemente, vira para meterse en su interioridad. Pero al mismo tiempo se mantiene disponible para otro tipo de escritura que no sea una asimilación ni un trabajo por sobreponerse al duelo, sino que más bien busque expulsar lo escrito fuera del yo. Sabe qué es *quedarse ciego escribiendo*. No sucumbe al lenguaje del trabajo por sobreponerse al duelo:

> En un hombre muy personal lo más atractivo será entonces lo más impersonal, como si hubiera estado buscando recopilar el mundo *omitiéndose a sí mismo*, ya que aparte de él mismo hay tantas cosas por encontrar[532].

ENTRAÑAS DEL SER

Nunca se desarrolló entre los hombres un estómago común, que hiciera posible que muchos de ellos comieran como una única criatura.
ELIAS CANETTI, *Masa y poder*

En *Totalidad e infinito* Lévinas escribe sobre el gozo: «Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro

gasto: esto es lo humano»[533]. El gozo no se caracteriza por la «preocupación por la existencia» ni por la «preocupación por la conservación», sino por la «despreocupación». La necesidad de alimentación no se dirige a la existencia, sino a la propia alimentación, que carece de toda finalidad, es decir, que no es un *medio* para la vida:

> Vivir es […] vivir de algo sin que este algo tenga el sentido de una meta o de un medio ontológico, simple juego o gozo de la vida. Despreocupación con respecto a la existencia que tiene un sentido positivo[534].

El yo que goza se «regocija» en lo «*otro*». Se arrellana cómodamente en las «entrañas del ser»[535]. Así pues, esta vida despreocupada e inocente desconoce la supervivencia. El alimento no es un botín. Más bien viene como una «casualidad feliz»[536]. Resulta problemático que Lévinas sitúe el «vacío del apetito, ya instalado en el gozo», más allá de la violencia del *appetere* (aspirar, atacar y amenazar).

A diferencia de la fenomenología de Lévinas del disfrute, Canetti presenta las entrañas del ser como «entrañas del poder»: «Todo lo que se come es objeto de poder»[537]. El «*mordisco*»[538] ilustra ya —así objetaría Canetti a Lévinas— el final de la «condición paradisíaca inicial del disfrute»[539]. En *Masa y poder* Canetti investiga los fenómenos del poder y de la supervivencia. También la risa se asocia con el poder. Ella expresa una alegría asociada con una matanza simbólica:

> En sus orígenes, la risa contenía seguramente la alegría por un botín o un alimento que a uno le parecía asegurado. Un hombre que cae evoca un animal en pos del que se va y al que uno mismo ha abatido. Toda caída que da risa evoca el desvalimiento del caído; si se quisiera se le podría tratar como presa. Uno *no* reiría si fuese más allá en la serie de fenómenos descritos y se lo incorporara realmente. Uno ríe *en lugar de* comer[540].

Quien se ríe devora simbólicamente al otro. Así, la risa tiene un «origen "animal"». Canetti señala que la risa pone en movimiento los músculos que también se utilizar para devorar:

> Tan solo el hombre aprendió a reemplazar el proceso entero de la incorporación por un acto simbólico. Los movimientos que parten del diafragma y son característicos de la risa, al parecer reemplazan, resumiéndolos, una serie de movimientos peristálticos del vientre[541].

La conjunción armónica entre las entrañas y el diafragma transmitiría, por decirlo en términos de Kant, una «sensación de salud» que no sería otra cosa que la sensación de yo o la sensación de poder.

La fenomenología de la corporalidad que Canetti desarrolla en *Masa y poder* convierte las partes del cuerpo en instrumentos del poder. Por ejemplo, la hilera ordenada de los dientes representa «el primer *ordenamiento*» «que actúa como amenaza hacia afuera»[542]. Sobre la boca escribe Canetti:

> Los dientes son los guardas armados de la *boca*. Este espacio de veras estrecho es la imagen primigenia de todas las *cárceles*. Lo que llega a penetrar allí está perdido; mucho ingresa todavía vivo. […] La prontitud con que el hocico o la boca se abren, si es que no están abiertos ya durante el acecho, el modo definitivo con que una vez cerrados permanecen clausurados recuerda las propiedades temidas de la cárcel[543].

La «íntima combinación de todos los sonidos» «con los labios, los dientes, la lengua, la garganta», que también sirven para «alimentarse», expresa «que el lenguaje y la comida se han juntado para siempre», «que pese a todos los revestimientos en realidad decimos lo mismo terrible y sangriento»[544]. El encarnizado aferramiento como rasgo esencial de la mano también define el comercio:

> Una mano sujeta tenazmente el objeto con que procura seducir al interlocutor para comerciar. La otra se extiende deseosa del segundo objeto, que quiere obtener a cambio del suyo. Apenas lo toca, la primera mano suelta su propiedad; no antes, porque, si no, podría verse privada por entero de ella. Esta forma más cruda del engaño, donde a uno le es quitado algo sin que medie contravalor alguno, corresponde, traducido al proceso de trepar, al caerse del árbol. […] En nada está tan cerca hoy el hombre del mono como en el comercio[545].

La economía del poder y de la apropiación, que domina la fenomenología de Canetti de la corporalidad, oculta la equivocidad de la corporalidad, que no es ningún doble *filo*. Ya la afable mano de quien saluda, la mano donante del hospitalario, las manos entrelazadas del orante cuestionarían su *polemología* de la corporalidad. ¿No es la mano humana la única capaz de afabilidad, del saludo amable? ¿No es la lengua humana la única capaz de decir la palabra amable?

Masa y poder de Canetti presenta una patología de la supervivencia que domina la existencia llegando hasta la cotidianidad. El «uno impersonal» del que habla Heidegger sería para Canetti un superviviente. Como deseo

o como pasión, la supervivencia va más allá de una conservación pasiva de la vida. Según Canetti, el término «autoconservación» no acierta con el rasgo esencial de la existencia humana:

> El hombre se quiere conservar, cierto, pero hay otras cosas que quiere a la vez, inseparables de ello. El hombre quiere matar para sobrevivir a los demás. Y no quiere morir para que los demás no le sobrevivan. Si ambas cosas se las pudiese resumir como autoconservación, el término tendría algún sentido. Pero no se ve por qué uno ha de atenerse a un concepto tan aproximado, si hay otro que capta mejor el hecho[546].

Canetti fundamenta su tesis echando mano de un material histórico o etnográfico que versa sobre potentados o guerreros:

> Por maná se entiende, en los mares del Sur, una especie de poder sobrenatural e impersonal, que puede pasar de un hombre a otro. Es un poder muy deseable y es posible enriquecerlo en individuos aislados. Un guerrero valiente lo puede adquirir en gran medida. Pero no lo debe a su experiencia en el combate ni a su fuerza corporal, sino que se le transfiere a él el maná de su enemigo abatido. […] Matando se ha hecho más fuerte, y el acrecentamiento en maná lo capacita para nuevas victorias[547].

Canetti generaliza esta supervivencia declarándola un rasgo esencial de la existencia humana. A diferencia de la autoconservación pasiva, la supervivencia se expresa como una pasión por el poder. El superviviente mata para hacer que el poder crezca en él, para *crecer* como *yo*. Capitaliza la muerte de otros. El incremento de poder se experimenta como disminución de la muerte. El superviviente acumula el poder como un capital para librarse de la muerte propia, de la finitud propia. Muerte, poder y capital estructuran la economía de la supervivencia: «La muerte como amenaza es la moneda del poder. Es fácil colocar aquí moneda sobre moneda y acumular enormes capitales»[548].

La patología del poder colisiona con su contrarréplica moral, que está estructurada igual de patológicamente y que es la patología de la culpa contraída[549]. Lo comido, que era un «objeto de poder», abandona ahora las entrañas como una masa de culpa:

> Los excrementos que quedan al final están cargados con todas nuestras culpas. De ellos puede comprenderse qué hemos asesinado. Son la apretada totalidad de los indicios contra nosotros. Como nuestro pecado cotidiano, continuado, jamás interrumpido, hieden y claman al cielo. […] Es claro que uno se avergüenza de ellos.

> Son el antiquísimo sello de aquel proceso del poder de la digestión que tiene lugar en lo oculto y que sin este sello *permanecería* oculto[550].

Canetti se imagina un país de la culpa donde la gente come en secreto. En este país imaginario el comensal se esconde porque siente vergüenza y culpa:

> Un país en el que nunca se ve comer a los hombres. Comer en clandestinidad. Lo que para nosotros es la clandestinidad de la deyección, ahí es de principio a fin la clandestinidad de todo el proceso[551].

Comer despacio es uno de los ejercicios morales: «Cuando comía despacio se veía a sí mejor, como si sintiera melancolía y tristeza del destino de lo comido»[552]. Sin una dietética moral, que sería más patológica que la kantiana, también la eliminación de la muerte carecería de sentido y legitimación. Así pues, la superación de la muerte tiene que venir mediada moralmente. Lo prioritario es superar la supervivencia:

> Un hombre que no tuviera que comer y que no obstante medrara, que desde un punto de vista espiritual y sentimental se comportara como un hombre a pesar de no comer nunca, este sería el experimento moral más grande que cabría imaginar y si saliera bien se podría pensar seriamente en la superación de la muerte[553].

La yuxtaposición y la contraposición irreconciliadas de supervivencia y culpa hacen que Canetti se enrede continuamente en aporías:

> El estado de saciedad del vencedor, su hartura total, su satisfacción, el prolongado placer de su digestión. Algunas cosas sería mejor que no existieran, pero lo único que no debería existir nunca es un vencedor. Pero somos vencedores de todo hombre a quien conocemos bien y a quien sobrevivimos. Vencer es sobrevivir. ¿Cómo hay que hacer para seguir viviendo y, no obstante, no ser un vencedor? La cuadratura moral del círculo[554].

La fórmula mágica que debe resolver la tensión aporética es la «inmortalidad literaria». Pero esta cuadratura moral del círculo no deja de ser ingenua:

> Uno elige la compañía de aquellos a los que uno mismo pertenecerá alguna vez: la de todos aquellos de tiempos pasados cuya obra aún hoy vive; aquellos que a uno le

> hablan, de los que uno se nutre. […] Matar para sobrevivir no puede significar nada para esa disposición de ánimo, porque no se trata de sobrevivir ahora, sino de entrar en liza dentro de cien años, cuando uno mismo ya no vivirá y así no podrá matar. Es obra contra obra lo que entonces se mide y será demasiado tarde para añadir nada. La rivalidad propiamente dicha, la que realmente importa, comienza cuando los rivales ya no están. El combate que librarán sus obras ni siquiera lo podrán presenciar. […] No solo se ha desdeñado matar; se ha hecho entrar en la inmortalidad a todos los que estaban cerca de uno, a aquella inmortalidad en la que todo se hace efectivo, lo menor como lo mayor. Es la exacta contrapartida de aquellos detentadores de poder que arrastran consigo a la muerte a todo su entorno, para que, en una existencia del más allá, reencuentren todo a lo que estaban habituados. […] Pero quien abre a Stendhal, vuelve a encontrarlo a él mismo y todo lo que le rodeó, y lo encuentra aquí en esta vida. Así, los muertos se ofrecen a los vivos como el más noble de los alimentos. […] La supervivencia ha perdido su aguijón, y el reino de la enemistad toca a su fin[555].

Es significativo que el proyecto de la «mortalidad literaria» esté sometido aún al imperativo de sobrevivir. Una «rivalidad» sin rivales desencadena una guerra sustitutoria entre obras. Por así decirlo, la lucha se reanuda en el archivo de los muertos. Y la metáfora del «alimento» involucra lo literario en la esfera de la digestión y la asimilación. ¿Cómo se comporta en este proyecto literario el yo que escribe en relación con el otro, a quien hay que salvar de la muerte y llevar consigo a la inmortalidad? ¿El yo que escribe no se involucrará de nuevo en las intrigas de la supervivencia, en el trabajo por sobreponerse al duelo, que consistiría en *interiorizar* al otro como *mi* otro, en volver a asimilárselo de este modo, en *rehacerse* a través del otro que hemos descrito? ¿Y en qué consiste en realidad lo literario de la «obra», que después de todo no debe consistir en un listado de personajes? Sin embargo, hay que destacar que el modelo de Canetti de la inmortalidad literaria tiene sobre todo motivaciones morales. Se basa en la preocupación por el otro, por su muerte, que se puede deducir sin más de *mi* supervivencia, de la preocupación por *mi* duración. Se trata de preservar de la muerte definitiva todo lo que me rodeaba, «lo menor como lo mayor». Raras veces encontramos en Canetti el énfasis del yo, que estructura el drama de *mi* supervivencia. Su obra literaria queda más bien bajo el signo de la salvación del *otro*.

Canetti concibe la praxis de duelo del confucianismo como intento de eliminar «el placer de la supervivencia». Sería un nuevo ejercicio moral:

> Con una mezcla de ternura y tenacidad difícil de encontrar en otro sitio, Confucio se esfuerza por acrecentar el sentimiento de veneración hacia algunos muertos. Poco se ha insistido en el hecho de que así intenta disminuir el placer de la supervivencia, una de las tareas más delicadas y que hasta la fecha no ha sido solucionada en modo alguno. Quien lleva duelo durante tres años por la muerte de su padre,

> interrumpiendo así radicalmente y por tanto tiempo el curso de sus actividades habituales, no puede sentir placer alguno en la supervivencia; cada satisfacción que esta le produjera, suponiendo que fuera posible, sería extirpada ya en su base por la práctica de las obligaciones inherentes al duelo. Pues en este período se ha de demostrar, además, que uno es digno del padre, cuya vida asume en todos sus detalles: uno se transforma en él, pero a través de una veneración incesante. No solo no se lo aleja, sino que se desea su retomo, llegando a obtenerse una sensación del mismo en determinados ritos.[556]

Esta singular praxis del duelo obliga al superviviente a interrumpir el yo en beneficio del otro. En lugar de asimilar al otro, uno se enajena. Uno tiene que ponerse prácticamente en la situación del muerto para que este vuelva a vivir. Uno tiene que negarse *a sí mismo* hasta el punto de convertirse en el otro, hasta que llegue a vivir como el otro. Contra el «placer por sobrevivir», el superviviente es forzado a una «continua veneración» hacia el muerto que, diciéndolo en términos de Kant, no sería una «inclinación», sino un «deber». El carácter imperativo del duelo *objetivo por* el otro que ha muerto invierte la marcha del habitual trabajo por sobreponerse al duelo, que siempre es un *duelo por el yo*. La praxis de duelo del confucianismo impone una expulsión estricta del yo. Canetti quiere *prescribirse* más tiempo para este inusual trabajo de sobreponerse al duelo, en el que uno *se* mata a trabajar. Contra el «placer de sobrevivir» quiere interrumpir y coartar su yo, revocar en cierto modo su supervivencia no durante tres, sino durante cinco años: «Tus períodos de luto, más prolongados que los de los chinos: cinco, no tres años»[557].

Pasión por la transformación

> Alcé la mano para saludar al pájaro en el arbusto, y sentí
> en la palma de mi mano la figura del saludado (otro estigma).
> Peter Handke, *Fantasías de la repetición*

Ya la percepción está estructurada con arreglo a una economía del poder. El *appetitus*, que mantiene en movimiento la mirada percipiente, no solo busca saciarse, sino también dominar. La percepción solo se apodera por completo del objeto cuando no queda *oculto* ningún aspecto de tal objeto. De lo oculto nos llegaría una amenaza[558]. Todo rincón por descubrir sería

ya una posible emboscada. El objeto tiene que entregarse a la percepción sin reservas, hasta convertirse en *rehén* suyo. A las «cinestesias»[559] de las que habla Husserl, que son los movimientos corporales que tratan de que el objeto de la percepción en la medida de lo posible se experimente en todos sus aspectos, ya les es inherente la tendencia a apropiarse por completo del objeto. La «satisfacción del interés»[560] no se debe a que uno se sienta saciado, sino a la ganancia de poder.

El proceso del conocimiento ha terminado cuando el yo controla firmemente el objeto en su «*definición idéntica*». Hay que atajar en beneficio de la mismidad las transformaciones con las que un ser se sustraería al acceso por parte del yo y a su imperativo de identidad:

> Pero la *voluntad de conocimiento*, ya sea por él mismo o al servicio de un objetivo práctico, va a más. […] En el genuino interés cognoscitivo […] entra en juego de un modo totalmente nuevo una participación voluntaria del yo: este quiere conocer el objeto, quiere retener firmemente de una vez por todas lo conocido. Cada etapa del conocer es guiada por un impulso activo de la voluntad a sostener, a poner en relación, etcétera, lo conocido en su mismidad y como sustrato de sus características determinantes en el futuro curso de la vida. El conocimiento es una acción del yo; la meta del querer es la aprehensión del objeto en su *determinación idéntica*, la fijación del resultado de la percepción contemplativa «*de una vez por todas*»[561].

La mismidad de lo conocido da al yo cognoscente una sensación de seguridad y de poder. Por el contrario, la transformación que se produjera dentro del objeto que hay que conocer amenazaría al yo. Conocer es una praxis de la «autoconservación»:

> el sujeto que juzga es *afectado personalmente* cuando se ve obligado a abandonar una certeza de juicio […]. *El afán de consecuencia judicativa y de certeza es, por consiguiente, un rasgo en el afán general del yo por autoconservarse*[562].

El éxito del conocimiento se produce cuando se priva al otro de toda posibilidad de transformación. Conocer es ya sobrevivir, un disfrute sin dentadura. La inmovilidad de lo conocido, que semejaría la de una presa muerta, sella lo definitivo de la posesión:

> En el concepto estricto del objeto como objeto de conocimiento se implica que es algo idéntico e identificable a lo largo del tiempo en el que está dado a la intuición, y que aquello que una vez se dio en la intuición, aun cuando esta haya pasado, puede conservarse todavía como *posesión permanente*[563].

La prohibición de transformación no solo se aplica al objeto de la apropiación, sino también al propio sujeto apropiador. Ya un leve temblor, que quizá precedería a toda transformación, reduciría la contundencia del acceso apropiador. Pero el yo rehúsa también la transformación propia para apoderarse *de sí mismo*: «Puso su ambición en una obstinación del carácter. No solo un mes, ni un año, sino que toda su vida permaneció igual a sí mismo»[564].

La identidad es una forma esencial de expresión del poder: «El poder en su esencia y en su culminación desprecia las transformaciones»[565]. En su tendencia a permanecer igual a sí mismo, el potentado se niega a envejecer: «Este [rey] debe permanecer tan igual a sí mismo que ni siquiera debe envejecer»[566]. Pero esta prohibición de transformación conduce a una rigidez cadavérica: «En uno, el chamán, [la transformación] está intensificada al extremo y aprovechada hasta lo último; en el otro, el rey, está prohibida y evitada hasta que se rigidiza por entero»[567].

La transformación como hacer-*se* distinto conserva la *vitalidad* de la expresión. Cuando se aborta todo conato de transformación, la expresión se anquilosa y se vuelve una máscara. Avenirse a las transformaciones es lo único que *vivifica* el rostro y lo hace un rostro *habitado*. Canetti escribe sobre el juego de rostros:

> La *máscara* se distingue por su rigidez de todas las demás fases finales de la metamorfosis. En lugar de una mímica que nunca se calme, en movimiento aparece el exacto contrario de ello, una completa rigidez y constancia. En la mímica en especial se expresa la incesante disposición de metamorfosis del hombre. Él, entre todas las criaturas, posee de lejos la mímica más rica; también tiene la vida de metamorfosis más rica. Es inabarcable lo que en el transcurso de una sola hora pasa por el rostro de un hombre. Si a uno le estuviese dado el tiempo necesario para contemplar con más detenimiento todos los impulsos y estados de ánimo que se deslizan por un rostro, se sorprendería de los incontables amagos de metamorfosis que allí se podría reconocer y seleccionar[568].

La voluntad de poder, que se expresa como voluntad de identidad, reprime todo amago de transformación. Pero el rostro inmóvil semeja el de un muerto. Da la impresión de ser una máscara: la máscara

> es un estado final. […] Una vez que ella está, nada se muestra de lo que *comienza*, nada que aún sea amorfo, amago inconsciente. La máscara es *clara*, expresa algo muy determinado, ni más, ni menos. La máscara es *rígida*: lo determinado no cambia[569].

Canetti distingue el personaje de la máscara. A diferencia de esta última, el «personaje» (por ejemplo el personaje de un dios con una doble forma humana y animal), siendo resultado de transformaciones, todavía hace visible su «fluidez». Los rastros de las transformaciones que se han producido hacen que aparezca aún como *viviente*:

> También para nosotros es importante arrojar luz sobre esta especie más antigua de personaje. Es importante comprender que el personaje comienza con algo que no es nada simple, que nos parece complejo y que, en contraste con lo que imaginamos hoy por personaje, expresa el *proceso* de una metamorfosis simultáneamente con su *resultado*[570].

A diferencia de la máscara, el «personaje *libre*» parece complejo. La máscara es, por el contrario, el producto de una simplificación total. Oculta toda la complejidad. El poder anhela lo que siempre permanece igual, lo *claro*. De este modo, la máscara, que siempre permanece igual a sí misma, carece de toda vitalidad de la expresión. Da la impresión de ser vacía. También el rígido concepto, que siendo un estado final persevera en la mismidad, tiene sin duda la estructura de la máscara fría pero vacía. Ha perdido toda fluidez y complejidad del cuerpo lingüístico. Así pues, la escritura conceptual es rígida como una máscara e inanimada. Por el contrario, el *personaje* conserva aún dentro de sí vitalidad, fluidez y capacidad de amoldamiento. La prohibición de transformación diluye y empobrece el mundo:

> El detentador del poder conduce una incesante lucha contra las metamorfosis espontáneas e incontroladas. El desenmascaramiento, el medio del que se vale en esta lucha, es diametralmente opuesto al proceso de la metamorfosis y puede designarse como *desconversión*. […] Pertenece a la esencia de la desconversión el que siempre se sabe con exactitud qué es lo que se encuentra después. […] Se puede hacer a menudo, y finalmente puede convertirse en una pasión. La desconversión acumulada conduce a una *reducción del mundo*. La riqueza de sus formas de aparición no vale nada, toda multiplicidad es sospechosa. Todas las hojas son iguales y secas y polvo, todos los rayos se extinguen en una noche de hostilidad[571].

La medusea «desconversión» como ejercitación del poder priva al mundo de toda multiplicidad y de toda vitalidad. En su reducción del mundo lo hace predecible y calculable. Esta prohibición de transformación se reduce a una «hostilidad». Priva a la mirada de toda *afabilidad*. La mirada afable es la que devuelve al mundo su *modo de ser*. No reduce la pluralidad ni la

complejidad. La afabilidad fomenta la multiplicidad, genera la convivencia pacífica de lo diferente. Se expresa como una irrelevancia de la diferencia que es tolerante y que deja ser y como una igual *validez* de las diferencias.

La transformación perturba el curso lineal de una producción. Con ello merma su eficiencia. Esta aumenta con la formación de unidades que siempre permanecen iguales a sí mismas:

> En un mundo consagrado al rendimiento y a la especialización, que no ve sino cimas a las cuales aspira en una especie de limitación lineal, que dirige todas sus fuerzas a la fría soledad de aquellas cumbres pero desprecia y difumina lo que tiene al lado, lo múltiple y lo auténtico, lo cual no se presta a servir de puente hacia ninguna cima; en un mundo que cada vez prohíbe más la metamorfosis por considerarla contraria al objetivo único y universal de la producción; que multiplica irreflexivamente sus medios de autodestrucción a la vez que intenta sofocar el remanente de cualidades adquiridas tempranamente por el hombre y que pudiera estorbarlo; en un mundo semejante, que desearíamos calificar del más obcecado de todos los mundos, parece justamente un hecho de capital importancia el que haya gente dispuesta a seguir practicando, a pesar de él, este preciado don de la metamorfosis[572].

La transformación sería *afable* en la medida en que se amoldara a lo que queda marginado y parece desacertado, lo inaparente, lo pequeño y débil. Por el contrario, el rendimiento y la producción se maximizan con la reducción de lo «múltiple». Pero lo «auténtico» se articula de múltiples modos. Así es como la economía, orientada a la eficiencia de la producción, lo margina y hace que resulte desacertado. Se elimina porque lo que preocupa es la eficiencia. Pero esta eliminación reduce el mundo y la percepción. Contra el poder de lo simple, que siempre permanece igual a sí mismo, hay que recuperar para el ser lo múltiple. Se aspira a aquel saber que surge «lateralmente», al margen de lo rectilíneo. Así pues, será preciso mirar *al margen* para abandonar el saber rectilíneo. Lo nuevo estaría torcido, vendría escorado:

> A medida que crece, el saber cambia de forma. No hay uniformidad en el verdadero saber. Todos los auténticos saltos se realizan *lateralmente*, como los saltos del caballo en el ajedrez. Lo que se desarrolla en línea recta y es predecible resulta irrelevante. Lo decisivo es el saber torcido y, sobre todo, el lateral[573].

Canetti ve la tarea del poeta en ir a contracorriente de la circulación económica. Con lo poético no asocia aquella sublimidad que encontramos por ejemplo en Heidegger. El poeta del que habla Canetti se preocupa de

lo pequeño o marginal y que parece desacertado, lo que se sale de la totalidad como de un constructo del poder. Mira *al lado*, es decir, *afablemente*, adonde no mira el poder. Esta mirada «lateral» y afable, que al mismo tiempo es una mirada prolongada, hace *justicia* a lo más pequeño y a lo múltiple. Esta justicia es el *ethos* de lo poético. El poeta se ejercita en una mirada prolongada, que se demora largo tiempo en lo marginal y lo aparentemente desacertado y se vuelve a lo múltiple, y esto lo hace cada vez más contra la violencia de lo simple. Lo poético se opone a la estructura de poder y de coerción de la identidad y la totalidad. En Canetti, la existencia poética es mantenida por una preocupación moral a la que es inherente una «pasión por la metamorfosis»:

> Los poetas deberían poder metamorfosearse en cualquier ser, incluso en el más ínfimo, el más ingenuo o impotente. Su deseo de vivir experiencias ajenas desde dentro no debería ser determinado nunca por los objetivos que integran nuestra vida normal u oficial, por decirlo así; [su deseo] debería estar libre de cualquier aspiración a obtener éxito o importancia, ser por sí mismo una pasión, precisamente la pasión por la metamorfosis[574].

Aquí se expresa una estética de la metamorfosis que al mismo tiempo representa una ética de la transformación. La poesía se nutre de amagos de metamorfosis. Su rasgo principal es la mímesis, que no significa imitación, sino transformación. Presupone *la disposición mimética* a convertirse en otro, «incluso en el más ínfimo, el más ingenuo o impotente». El carácter del poeta es la *afabilidad*. Así pues, el poeta no solo mira *al lado*, sino también *alejándose de sí*, para que suceda la transformación: el poeta «solo encuentra el camino de regreso a sí mismo cuando es apartado a la fuerza de los otros»[575]. Según esto, «el hombre habita poéticamente» significaría una estancia afable en el mundo, un afable «ser en el mundo».

El poder promete una identidad indestructible que se afirma digiriendo lo distinto. Anhela una interioridad absoluta, en la que no se produzca ninguna afección externa, ningún *contacto*. Trabaja en el «para sí» absoluto, el cual no se somete a ninguna influencia externa. Si la muerte se percibe como lo *completamente distinto*, el poder trabaja en último término contra la muerte. El anhelo de más poder, que se prohíbe a sí mismo y al mundo toda transformación, representa la negativa a morir. La muerte no se puede pensar aisladamente del fenómeno de la identidad. A causa de la muerte despierta el anhelo de identidad y poder. Uno se «desconvierte» hasta quedar «totalmente rígido». Canetti sabe que el anhelo de identidad

indestructible mutila el alma, que en sí misma es plural, para forzarla a asumir una forma simple, y que a causa de este anhelo uno «se mata a *simplificarse*»[576]. Canetti quiere autorizar las roturas y las fisuras para escapar de un anquilosamiento y una mutilación fatales: «En estos desgarramientos yo soy *entero*. Sin ellos estaría mutilado»[577]. «Voy a destruirme hasta que esté entero»[578].

Una autoconservación ciega conduce a la rigidez cadavérica. Habrá entonces que dar muerte al «sí mismo», será preciso abrirse a la muerte para escapar de esta rigidez mortal. Será preciso *alejarse de sí mismo muriendo* para permanecer *vivo*. Canetti sabe que la muerte y la metamorfosis están conectados internamente:

> El núcleo de mi naturaleza es que no puedo humillarme y que, sin embargo, tengo que transformarme. No puedo pasar por la muerte para transformarme. Por eso, con una tozudez inalterable, la veo como final. Sé que todavía no he dicho *nada* sobre la muerte. ¿Para cuándo me reservo lo definitivo? ¿O tengo que renunciar a ello justamente por odio a la muerte?[579]

Sin embargo, contra su «tozudez inalterable» Canetti tendrá que «*atravesar* la muerte», darse muerte *a sí mismo* para que se produzca la metamorfosis, para que ella no se anquilose en una *metamorfosis cíclica* en la que uno gira en torno *a sí mismo* o camina al lado de sí mismo.

En un apunte escribe Canetti: «Es posible que la rigidez de tu odio a la muerte te haya cerrado ciertas experiencias temporales. Acaso haya tiempos que te niegues a admitir y, por ello mismo, silencies»[580]. El rechazo de la muerte corre parejo con la necesidad de conservarlo todo y de no olvidar nada. Conduce a un recuerdo obsesivo:

> Busca mientras todavía quede en ti algo que hallar, recuerda, entrégate *voluntariosamente* al recuerdo, no lo desdeñes: es lo mejor, es lo más veraz que tienes, y todo lo que te pierdes en el recuerdo queda perdido y ha pasado *para siempre*[581].

Del recuerdo espera una inmortalidad: «No puedo avergonzarme del recuerdo: lo único inmortal»[582]. La experiencia del tiempo dirigida al pasado bloquea la mirada para lo *nuevo*. En vista de lo nuevo que llega, uno se aferra a lo que fue:

> Sé que todo será *distinto*, y justamente porque siento que lo nuevo viene ineludiblemente me vuelvo a lo antiguo siempre que lo capto. Podría ser que solo quiera salvarlo y transportarlo al presente porque no soporto la fugacidad. Pero también podría ser que lo examinara para contraponerlo a la muerte, que todavía no ha sido vencida[583].

Pero Canetti duda al mismo tiempo de su retrospectiva conciencia de anticuario, que no se desprende de nada:

> yo no despido nada, sea lo que sea, tan poco que apenas pueda verse a simple vista, yo no entrego nada, aunque ¿puede llamarse vida semejante avaricia? ¿O no pertenece ya a la vida?[584]

Canetti es muy consciente de esta dialéctica del mero vivir: esta vida como conservación y acumulación se torna en algo museal, inanimado, muerto.

La incapacidad de despedirse conduce a una hipertrofia del pasado. Así es como Canetti siente la insoportable carga del pasado: «*Demasiado* pasado, asfixiante»[585]. El gravoso peso del pasado inmoviliza el alma. La «fidelidad» al pasado la «*petrifica*»[586]. Con ello se vuelve incapaz de transformarse: «Vuelve a asombrarte, no reconozcas ya nada, desacostúmbrate del pasado: es demasiado rico y te ahogas en él […]. Haz verdadera la palabra que más has empleado: transformación»[587]. La transformación presupone la capacidad de despedirse, poder olvidar, que es lo que constituye el final del trabajo por sobreponerse al duelo. Hay en Canetti numerosos apuntes que formulan una alabanza del olvido: «Darse de bruces con un mundo nuevo y magnífico, completamente extraño, por *despiste*»[588]. «Gracias a que es una persona olvidadiza, al fin ha sido algo de él»[589]. «Un espíritu que florece a cada tanto en sus olvidos. En quienes florecen eternamente, como Schopenhauer, no se olvidó *nada*»[590]. «Ocultamente calienta lo olvidado»[591]. «Ya no aprende nada. Solo aprende a olvidar mejor»[592]. «Sabe mucho más desde que lo olvida todo»[593]. «Ríe porque es olvidadizo»[594]. El espíritu florece con las transformaciones. Ellas lo mantienen vívido. Por el contrario, la «desconversión» engendra lo inanimado. De la afabilidad forma parte aquella falta de memoria.

La conciencia de anticuario «desconvierte» el tiempo y no permite ningún flujo, de modo que se estanca en una masa inmóvil:

> Ahora es cuando se venga el tenaz rechazo del tiempo. Su curso jamás existió para mí. Jamás lo percibí como un río que pudiera secarse. Me rodeaba inagotable, como un mar. Yo me movía en él de un lado a otro, en todas direcciones, y me parecía natural ser arrastrado siempre tan lejos. […] No reconocía el sacrificio de ninguna vida. A aquello que no tenía sitio en este espeso mundo yo le hacía sitio en mí. Así es como no soy menos amplio que el mundo, siento que lo alcanzo en todas partes. […] Pero una vez llegado a esta meta me doy cuenta de que todo lo que hice fue en vano. Me mofé del tiempo, y ahora se me agota[595].

El estancamiento del tiempo reprime lo repentino, lo inesperado o lo imprevisible. Una y otra vez se agita en Canetti la resistencia contra aquella inerte masa temporal: «Dejar estar lo repentino»[596]. «Mejor estar a la escucha, estar a la escucha de lo inesperado, sin saber qué se está escuchando»[597]. En vista del anquilosamiento del tiempo Canetti anhela un tiempo distinto, un tiempo del que uno no se pueda apoderar:

> Así pues, lo que tú quieres no es solo el futuro por sí mismo, sino un futuro más noble. Bien, por qué no, ¿pero qué haces para eso? Tratas de pasar de contrabando palabras tuyas a él, de tocar tú mismo el futuro. ¡Menuda empresa más ridícula, menuda petulancia, menuda infravaloración ignorante, desvergonzada y ciega del futuro![598]

Este «futuro más noble» es perfectamente comparable con aquel «futuro» del que hablaba Lévinas, que se suscita en vista de la «situación de la muerte en la que el sujeto ya no puede aprovechar ninguna posibilidad», y concretamente más allá del *tiempo del yo*. Se trata del *tiempo del otro*, que es inasequible a toda posibilidad de apropiación; se trata del «futuro», que es «absolutamente sorprendente». La pasividad que implica «no poder intervenir», la «imposibilidad de poder», de la que uno toma conciencia en vista de la muerte, fundamenta esta experiencia temporal:

> el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro. Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible[599].

El deseo de *duración* exige una contabilidad consecuente, para que nada se pierda: «Este deseo de *permanecer*, una especie de contabilidad»[600]. Pero la contabilidad del ser y del tiempo no autoriza lo nuevo, los «movimientos veloces, bruscos, impredecibles»[601], el «futuro que cambia a cada

momento»[602]. Esa contabilidad persevera en lo mismo. Aferrarse a lo mismo es el espíritu de quien lleva la economía casera, el espíritu «ahorrador»: «En una familia un nombre se desplaza de un lado a otro, en lugar de que salte, en lugar de que vuele»[603].

DESNUDEZ DEL ALMA

> En Wei vivía un hombre llamado Dong Men Wu. Su hijo murió y él no mostró tristeza alguna. Su administrador le dijo: «No hay en el mundo amor como el que vos teníais a vuestro hijo, y ahora que ha muerto no manifestáis ningún pesar, ¿por qué?». Dong Men Wu le contestó: «Yo antes no tenía hijo, y en ese tiempo no estaba triste; ahora que mi hijo ha muerto la situación es igual que antes que no lo tenía. ¿Qué razón hay para que yo me aflija?».
>
> LIEZI, *El libro de la perfecta vacuidad*

Hay en Canetti una voz que articula un desamparo y un quedar a merced del otro, una inquietud que alcanza la intensidad de un sufrimiento. Se trata de una desnudez que se expresa como sensibilidad hacia el otro. Cuando esta voz habla, Canetti se aproxima a Lévinas. La pasividad de la vulnerabilidad y del desamparo es para Lévinas el prerrequisito para que el yo no esté «*puesto para sí mismo*». Si el yo «no siempre [se mantiene] al borde de un dolor que ya es absurdo», surge el momento «en el que es substancia, en el que está orgulloso, en el que es imperial y en el que tiene al otro como objeto»[604]. La «desnudez del alma», de la que Canetti habla en *El corazón secreto del reloj*, es afín a aquel «desnudamiento» en el que uno «se despoja aún de su piel» y a aquella «hipersensibilidad que se expone hasta el sufrimiento»[605]. Canetti comenta con la voz del «él»:

> Piensa en su penoso trato y en su vida interior; también en que con la edad ama cada vez más angustiosamente y con mayor fuerza, *que no se preocupa en absoluto de su propia muerte, pero sí incesantemente de la de su amadísima*; piensa en que cada vez puede ser menos «objetivo» y nunca indiferente hacia ese prójimo; en que desprecia todo lo que no es respiración, sensación y comprensión. Pero también piensa en que no quiere ver a otros, en que cada nueva persona lo exaspera hasta las más profundas honduras, en que no puede defenderse de esta exasperación ni con la aversión ni con el desprecio; en que está totalmente *a merced de todos sin ninguna protección* (aunque

> él no se dé cuenta); en que por su culpa no puede calmarse, no puede dormir, soñar ni respirar; en que cada persona nueva es para él un modelo de todo, importante, lo más importante, y que si él lo compara con la calma provechosa y no menos atenta que otros han conseguido con la edad no sabe lo que prefiere, se avergonzaría de tal calma igual que se avergüenza de la desnudez de su alma y le gustaría ser como el tranquilo y no le gustaría ser como él mismo y hay una cosa que sabe con certeza: que no se cambiaría por él[606].

La calma de la edad le resultaría a Canetti demasiado confortable. En esta calma uno todavía se complacería de sí mismo, lo cual conduciría a una indiferencia hacia el otro. Lo único que impediría al yo complacerse de sí mismo sería la dolorosa inquietud del desamparo. La desnudez del alma sería lo único que mantendría viva la *no indiferencia* hacia el otro:

> En cada una de las relaciones de su vida debe luchar por un mínimo grado de indiferencia. Tanto ama a sus semejantes que sus pensamientos se le ocurren antes que a ellos. El peligro que entrañan sus acciones le atormenta antes de que ellos mismos intuyan lo que van a hacer. […] Sus propósitos, aún desconocidos para ellos, le persiguen hasta en sueños. No puede decirse que habite en sus seres, resultaría demasiado confortable. Él *es* sus seres, pero más de lo que lo son ellos[607].

El miedo del que Canetti habla a menudo no se refiere a *mi* muerte. Aunque ese miedo mantiene despierto a un yo, sin embargo en esta vigilia el yo está vuelto al otro:

> ¿A qué se debe que yo solo sea completamente yo mismo cuando tengo miedo? ¿Me han educado para tener miedo? Solo me reconozco cuando tengo miedo. Una vez superado el miedo se convierte en esperanza. Pero es miedo por *otros*. He amado a personas por cuya vida tenía miedo[608].

«Desde hace setenta años el mismo miedo, pero siempre por otros»[609]. A diferencia de en Heidegger, el miedo ya no mantiene «a punto» aquel «momento» en el que la existencia aborda enfáticamente su «sí mismo más propio». El miedo define más bien la no-indiferencia, el ser para el otro. El miedo es el miedo por la muerte del otro. Según Canetti, el rasgo esencial de la muerte no sería aquella «falta de referencias» en la que «fracasa todo coexistir con otros», sino una *referencialidad* expresa, solo con la cual comienza el ser para el otro. Canetti subrayará sin más la tesis de Lévinas de que la muerte primaria es la muerte del otro, que la muerte *significa ser para el otro*. Preocupándose por el otro y por su muerte Canetti quiere ser todo oídos, escuchar *sin medida*, como si el propio discurso de uno fuera

ya una traición al otro: «Lo más importante es hablar con desconocidos. Pero hay que ingeniárselas para que *ellos* hablen, y el papel de *uno* es hacerles hablar. Cuando *a uno* esto le resulta imposible, ha empezado la muerte»[610]. La muerte de la que aquí se habla no es *mi* muerte, sino la muerte de otros. De la ética de la muerte de Canetti forma parte el imperativo de escuchar. Tan pronto como me pongo a hablar *yo* comienza la muerte. *Mi* discurso siempre hace que muera algo en el otro: «Deja hablar a todos, no hables: tus palabras les hurtan a las personas sus propias formas. Tu entusiasmo borra sus contornos; se desconocen cuando hablas; son *tú*»[611].

Quien niega enfáticamente la propia muerte se enreda por fuerza en una supervivencia salvaje que va acumulando muertes de otros. El rechazo de la muerte por parte de Canetti se refiere en primer término a la muerte del otro, a la matanza: «Tan duro como el matar debe seguir siendo el repudio de la muerte»[612]. En Canetti la muerte propia queda relegada más bien a un segundo plano. No se piensa tan intensamente sobre ella como sobre la muerte del otro. Canetti hace que resulte meramente grotesca la preocupación enfática por *mi* duración, por *mi* yo[613]. Al parecer la muerte propia no importa: «Tal vez no estaría mal del todo que muriéramos contentos, con tal de que jamás nos hubiéramos alegrado de la muerte de otro»[614].

En un apunte escribe Canetti: «Lo importante es no *engañarse* ni engañar nunca a los demás sobre la muerte, no perder nunca los ánimos ante ella y execrarla *moralmente* incluso en medio del dolor»[615]. Canetti remarca de propio la palabra «moralmente». Aquí está condenando el intento de revestir la muerte de la apariencia de lo que en sí mismo tiene sentido:

> ¿Cómo podría no haber asesinos mientras el hombre se *avenga* a morir, mientras no se avergüence de hacerlo, mientras *incorpore* la muerte a sus instituciones como su fundamento más seguro, mejor y más significativo?[616]

Canetti desaprueba aquellas doctrinas que tratan de embellecer la muerte. Engendran una falsa apariencia que destruye la «vida aquí»:

> Es difícil no sucumbir a las teorías que abominan de la vida, que le niegan todo valor. Partiendo de lo que suponía un peligro máximo para el futuro, más peligroso en cada década, hemos recalado en un presente inefablemente abyecto. A la vejez vemos ahora ahí, potenciado, todo aquello que más a fondo habíamos aborrecido. Siempre

> habíamos hablado *en favor* de la vida, que debía ser más y más larga hasta acabar siendo eterna. Condenábamos a quienes querían evadirse. Despreciábamos a quienes defendían paraísos vacíos. Mirábamos y escuchábamos, respirábamos: y nunca era suficiente. Ahora, la respiración entrecortada se ve infestada por la proximidad del crimen. […] El hombre es un leño que se arroja él mismo al fuego. ¡Detenedlo! ¡Sacadlo! ¿Quién puede saberlo todo sobre él? Tal vez quiera que lo saquen. Tal vez arda de pura *expectación*[617].

Quien aprueba la muerte, según Canetti, es un asesino. Así pues, lo que lleva a Canetti a rechazar la muerte no es el miedo a la muerte propia, sino la *responsabilidad* hacia la «*vida aquí*» y hacia los otros. Incluso en sus más violentos estadillos de odio contra la muerte habrá que percibir su intención moral: «Pero yo maldigo la muerte. No puedo hacer otra cosa. Aunque hubiera de quedarme ciego por ello, no puedo hacer otra cosa: rechazo la muerte. Si la reconociera, sería un *asesino*»[618]. Canetti tiene en mente una religión distinta, que solo existe por miedo a la muerte del otro, una religión de la «continua y acuciante desesperación», en la que uno «no mira tranquilo a los ojos de *ninguna* muerte», una religión de la desnudez del alma, en la que uno «no duerme, porque mientras duerme algunos se duermen para no despertar», «no come porque, mientras come, algunos están siendo devorados», no ama «porque, mientras está amando, algunos son desgarrados»[619].

En «Confucio en sus diálogos» Canetti escribe que no conoce ningún otro sabio que se haya tomado la muerte tan en serio como Confucio. Cuando le preguntaban por la muerte, Confucio siempre rehusaba responder y lo hacía señalando: «Si aún no se conoce la vida, ¿cómo se podría conocer la muerte?»[620]. Toda respuesta a preguntas que se refieran al tiempo tras la muerte «es una escapatoria que no tiene en cuenta la muerte» y que «soslaya» su incomprensibilidad. La muerte en cuanto tal perdería con ello toda relevancia. «Y Confucio no se presta a este juego de prestidigitación, el más indigno se todos». Según Canetti, la prohibición de imágenes que decreta Confucio respeta la muerte en su alteridad. En la negativa a pronunciarse positivamente sobre la muerte se restituye a la vida la seriedad y el esplendor que le habían arrebatado «al transferir buena parte de su fuerza —acaso la mejor— al *más allá* de la muerte». La prohibición de imágenes vela por la frontera que separa la vida de la muerte: «Así la vida sigue siendo íntegramente lo que es, y la muerte también permanece intacta: no son intercambiables ni comparables, no se entremezclan; conservan su unicidad»[621]. Pero en su pertinaz negativa a

no reconocer ninguna intersección entre la vida y la muerte Canetti a menudo pierde de vista la mortalidad humana.

Cabría preguntar si Canetti habría contradicho con la misma vehemencia la muerte natural. Quizá habría señalado que no existe la muerte natural, que toda muerte es de hecho una muerte prematura y violenta[622], que ningún hombre muere mientras lo aman, que toda muerte carga de culpa a los supervivientes: «No hay que admirarse del culto a los que murieron demasiado jóvenes. Les *debemos* sus años escamoteados»[623]. Ante la muerte del otro se siente culpa, como si esa muerte hubiera sido causada por el hecho de no haberlo amado bastante: «¿Sería posible amar *más*? ¿Recuperar un muerto y devolverlo a la vida gracias a un amor mayor, y no hay nadie que haya amado lo bastante?»[624]. ¿Sería posible amar al otro *por el otro*? ¿Habría un amor póstumo que careciera completamente de la interioridad del yo, el cual, después de todo, trata de hacer revivir al muerto *para sí mismo*?

La última escena de su autobiografía está dedicada al duelo que trabaja para eliminar la muerte, para hacer revivir a los muertos. Este peculiar trabajo por sobreponerse al duelo recuerda aquella «obligación de inmortalidad a pesar de la certeza de que todos los hombres son mortales»[625]. Canetti describe aquí la voz del anhelo, concretamente la voz de su hermano, que con la fuerza de su amor trata de traer de nuevo a la vida a su madre fallecida:

> No quería abandonar la vivienda en la que ella había estado enferma. Se quedaba sentado en la silla en la que se solía sentar por las noches junto a la cama de su madre, y seguía hablando. Mientras dijera las viejas palabras ella seguía viva para él. No se confesaba a sí mismo que ella ya no lo oía. […] Quería que nada terminara, que todos los asuntos continuaran con las palabras. Sus palabras la despertaban y ella, que se había asfixiado, volvía a respirar. Su voz era íntima y suave, como antes, cuando le imploraba que respirara. Él no lloraba, por no perder ninguno de los momentos de ella; cuando estaba sentado en esta silla, donde la tenía delante de sí, no se permitía nada que hubiera degenerado en una pérdida para ella. La evocación no cesaba. Oía esta voz pura y aguda que yo no conocía, como la de un evangelista. Yo no debía oírla, pues él quería estar solo, pero la oía, porque me preocupaba dejarlo solo, que era lo que él deseaba, y examiné la voz durante mucho tiempo antes de decidirme, y se me quedó en el oído todos los años. […] Uno escucha las suaves palabras a la muerta, que él no abandonará sin seguirla, a la que él habla, como si tuviera en sí toda la fuerza para retenerla, y esta fuerza es de ella y él se la da a ella, ella tiene que sentirla. Es como si él le cantara suavemente a ella, pero no acerca de sí mismo, no una lamentación, sino solo acerca de ella, pues solo ella sufrió y solo ella puede quejarse, pero él la consuela y la evoca y le promete una y otra vez que ella está ahí, ella sola, solo con él, nadie más, todos la molestan, y por eso él quiere que lo deje solo con ella,

> dos o tres días, y aunque ella está enterrada sigue ahí tumbada, donde siempre estuvo enferma, y él la recoge en sus palabras y ella no puede abandonarlo[626].

¿Realmente su duelo es por el otro? ¿Se puede estar de duelo por otro? ¿O todo duelo está comprometido con la interioridad del yo, que se conmueve a sí mismo por mediación del otro? ¿Su voz evocadora no fuerza al otro a entrar de nuevo en el interior del yo? Su duelo resulta curiosamente opresivo. Se aferra al otro como una abrazadera, como una garra. Incapaz de despedirse no es capaz de soltar nada. Se nutre del anhelo «de que nada termine», de aquel amor que, por decirlo con palabras de Lévinas, obliga a la inmortalidad.

En un apunte escribe Canetti: «Ella lo recibe y lo despide con lágrimas; le da lágrimas para comer. La viste de lágrimas. Le lee lágrimas»[627]. De este duelo *digestivo* y sumamente narcisista se distingue aquel duelo sublime que en vez de lamentarse, en vez de llorar, «canta» con la voz pura y aguda de un evangelista. Sin duda es más sutil que aquel abrupto duelo del yo. Al fin y al cabo no derrama aquellas lágrimas en las que el otro se ahogaría. Pero de una forma modificada prosigue con el trabajo de sobreponerse al duelo. Sigue trabajando tenazmente en matar la muerte. Carece de *contención*. Canetti se pregunta «si un duelo contenido, *más púdico*, podría salvar más del muerto»[628]. La contención sería capaz de salvar más del otro, del muerto, dejándolo estar, pero no por indiferencia, sino por respeto. La contención surge de un trato diferente de la finitud humana. Así es como posibilita una despedida sin duelo ni trabajo por sobreponerse al duelo. La verdadera contención solo se ha alcanzado cuando el duelo, por así decirlo, se desprende de su angustia abriéndose a una alegría serena. Quizá todo duelo sea rapaz. Canetti escribe: «Animal depredador de la pena, el hombre»[629].

Dialéctica de la herida

A través de los rabiones de la melancolía,
por el terso
espejo de las heridas pasando:
allí, descortezados, llevan en
almadías los cuarenta árboles de la vida.

Única nadadora
en contra, tú
los cuentas, los tocas
todos.
PAUL CELAN, *Cambio de aliento*

Queda captada la mirada del duelo. ¿Captada por quién? Captada (16 de abril).
PETER HANDKE, *Junto a la ventana en la roca por la mañana*

Canetti cuestionó constantemente su postura hacia la muerte. Con una cierta ironía escribe por ejemplo:

> Después de tanto anunciarlo, ¿cómo llevas los preparativos para el libro contra la muerte? Intenta hacer lo contrario: su glorificación, y entonces llegarás rápidamente a ti mismo y a lo que verdaderamente te importa[630].

¿No sería mejor o más inteligente abrirse a la muerte, en lugar de rechazarla a ciegas? El reconocimiento de la mortalidad humana no es aún ningún consentimiento para matar. Tampoco suscita ninguna indiferencia hacia la muerte del otro. No fomenta el morir. Más bien representa la contrarréplica de aquella supervivencia a ciegas que se torna en lo mortal. Canetti duda continuamente de su objeción a la muerte:

> ¿Pero qué ganas tú con la incesante vigilia de esta conciencia de la muerte? ¿Te haces así más fuerte? ¿Puedes proteger mejor así lo amenazado? ¿Infundes ánimo a *alguien* por pensar siempre en ello? Todo este enorme aparato que te has montado no sirve de nada. No salva a nadie. Produce una falsa apariencia de fuerza, no es más que una ostentación y es de principio a fin tan inútil como cualquier otro. La verdad es que todavía no has hallado cuál sería *la postura correcta, la verdadera, la que sirviera de provecho a los hombres*. Todo lo que has conseguido es decir «no»[631].

Con su rigurosa negativa a la muerte, Canetti pierde en buena medida el acceso a una experiencia positiva de la mortalidad humana. Pero en los escasos momentos en los que, pese a todo, tendría acceso a una *sabiduría*, barrunta al menos que la simple negativa no es la «postura correcta, la verdadera, la que ayuda al hombre». En plena negativa Canetti

continuamente se detiene y se distancia de su propia postura estricta. Así es como, entre los rigurosos rechazos de la muerte[632], encontramos palabras o confesiones que con vacilaciones formulan una afirmación de la finitud humana[633]. En un apunte Canetti valora por ejemplo de forma muy positiva la limitación del tiempo de vida. Constata un «más de lo menos»:

> Con el tesoro de su tiempo, que de repente se limita, el hombre se eleva; pero solo si su manera de ser lo llevaba a tomarse mucho tiempo. El hecho de que su mayor riqueza se haya terminado saca de él, de repente, más de lo que era; como si en estos momentos lo hubiera regalado todo y, como un mendigo, estuviera invitado entre sus propias sobras[634].

La finitud eleva al hombre. Le posibilita una singular experiencia del tiempo como don. Quien tiene el tiempo limitado no custodia el resto de su tiempo como *su* bien preciado, pues lo ha regalado todo hasta el final, se ha vaciado *a sí mismo*. Consigo mismo él ya no se encuentra *en casa*, sino *como invitado*. Esta singular figura del «estar consigo mismo como invitado» cuestiona radicalmente la habitual economía doméstica, que es la economía de la posesión.

En un apunte escribe Canetti: «El hombre no es lo bastante frágil. Con su mortalidad no se resuelve nada. Tendría que ser frágil»[635]. Pero la fragilidad no es concebible separada de la mortalidad. Ambas son igual de originales. Precisamente es por una revolución contra la muerte por lo que uno anhela más poder y más yo, por lo que se afianza en sí mismo y no permite ningún cambio ni ninguna transformación. La rigidez del yo, a la que lleva todo anhelo, sería lo opuesto a la fragilidad. Pero frente a la muerte, esta rígida estructura del yo y de poder resulta ser una apariencia: «Podría muy bien decir algo acerca de la terrible hipertrofia del yo, pero también sé que esa hipertrofia no es *nada*, que es un miserable engaño acerca de la muerte, contra la que no puede hacer nada»[636]. Para existir frágilmente habrá que asumir otra postura hacia la muerte. El ciego rechazo de la muerte conduce a una «terrible hipertrofia del yo» que lo oprime. «Quiero relajarme», escribe Canetti en un apunte, «en mí no se respira por ninguna parte, tengo mi propio mundo, ¡pero qué estrecho es!, uno se ahoga en él»[637]. El yo constriñe el mundo, reduce los espacios para respirar. Aflojar las abrazaderas del yo forma parte del arte de la respiración que propone Canetti: «Se desdice *de sí mismo* y respira

hondamente»[638]. A la hipertrofia enfermiza del yo se le opone un autovaciamiento que llena la mirada de amplitud:

> Sabe algo de la amplitud y ha incluido amplitudes externas haciéndolas interiores. Se lo podría llamar el colmado de amplitud. Una vez colmado, sigue siendo tan ligero como si estuviera *vacío*, suponiendo que alguna vez pudiera estar *vacío*[639].

La mirada que se vuelve tan transparente y tan ligera como el vacío y que no impele a nada surge de un desinterés: «La sabiduría del despertar. Tras el sueño[640]. Inmediatamente después, se piensa de otro modo. Fluctuante, menos grave, transparente, desinteresado, quedo»[641]. Esta vigilia desinteresada, ligera y que no hace ruido se parece a una serenidad: «Antes no era sino una voluntad, ahora soy un sonido»[642]. Canetti habla con muchas voces. El desasimiento, la serenidad, es sin duda una de sus voces, pero una muy débil. A menudo no la dejan escuchar otras voces que hacen perceptible un anhelo, un duelo no superado.

En *El juego de los ojos* Canetti habla de una «bellísima fragilidad». Con esta expresión Canetti designa aquella «debilidad» que cree haber encontrado en Hermann Broch[643], el «primer "débil"». Esta fragilidad del yo corre pareja con una «sensibilidad» que se expresa como una sensibilidad sismográfica para «acontecimientos, relaciones, oscilaciones entre hombres»[644]. Canetti interpreta aquella «debilidad», en la que Broch parece quedar totalmente a merced del otro, como «privilegio» y «virtud». Como fuerza opuesta a la economía general del «entorno comercial», que busca la apropiación y el poder, apunta a un mundo no distorsionado[645]. A diferencia de la mirada apropiadora, que des-*aleja* la alteridad del otro, es decir, que desmantela la lejanía en beneficio de la cercanía accesible, la mirada colmada de «inseguridad *adquirida*»[646] custodia la lejanía en la cercanía:

> Aunque su cabeza semejaba la de un gran pájaro, su ojo nunca buscaba prender ni apresar. La mirada se dirigía a una lejanía que casi siempre conllevaba la proximidad de quien tenía enfrente, y lo que había en lo más íntimo de quien miraba estaba en la misma proximidad y lejanía[647].

En Broch, Canetti constata además un silencio hospitalario que invita al otro a hablar:

> Uno se arrellanaba en su silencio, en ninguna parte topaba con obstáculos. Uno podía decirlo todo, que él no rechazaba nada. Uno solo se sentía temeroso mientras todavía no había acabado de decir algo por completo. Mientras que, por lo común, en ese tipo de conversaciones se llega a un punto donde con un respingo súbito uno se dice a sí mismo «¡Alto! ¡Hasta aquí y no más!», porque la revelación que uno hubiera deseado empieza a resultar peligrosa —¿pues cómo vuelve uno después a recobrarse y cómo habrá de volver a quedarse solo en adelante?—, con Broch este lugar y este momento no los había, nada mandaba detenerse, en ninguna parte topaba uno con señales de aviso ni con líneas rojas, uno seguía avanzando a trompicones, más rápidamente, y estaba como ebrio. Sobrecoge experimentar cuántas cosas puede decir uno sobre sí mismo. Cuanto más se arriesga y se pierde uno, tanto más refluye después, de debajo de la tierra saltan las fuentes calientes, uno es un paisaje de géiseres[648].

El silencio que invita propaga un afable campo de resonancia en el que uno se desahoga. Libera al hablante para sí mismo. Guardando silencio, uno resuena en el otro. La afabilidad del silencio consistiría en este desinteresado resonar en el otro. Así es como guardando silencio se crea una coexistencia más allá del poder y la apropiación:

> No era un silencio frío ni ávido de poder, como el que conocemos del análisis, donde lo que importa es que un hombre quede irremisiblemente a merced del otro, el cual no *debe* permitirse ningún sentimiento a favor o en contra de él[649].

Todo silencio afable

> era interrumpido por unos pequeños pero perceptibles gemidos que atestiguaban que a uno no solo lo escuchaban, sino que lo *acogían*, como si con cada frase que uno pronunciaba entrara en una casa y se instalara ceremoniosamente en ella[650].

Estos pequeños sonidos respiratorios serían repeticiones de un «*sí*», un signo perceptible de hospitalidad. La «bella fragilidad» transforma el yo en una «casa de huéspedes»:

> Los pequeños sonidos respiratorios eran los honores que el anfitrión rendía a uno: «Quien quiera que seas, digas lo que digas, pasa adentro, eres mi invitado, quédate todo el tiempo que quieras, regresa, quédate siempre». Los pequeños sonidos respiratorios serían una reacción mínima, mientras que palabras y frases elaboradas del todo habrían significado un enjuiciamiento y equivaldrían a una toma de postura, antes de que uno se haya instalado por completo en la casa del anfitrión junto con todo lo que arrastra consigo. La mirada del anfitrión siempre se dirigía a uno mismo y al mismo tiempo al interior de las habitaciones a las que invitaba a entrar a uno[651].

La hospitalidad se describe aquí como un arte de la respiración. La «misteriosa acogida» del otro es una especie de inspiración que, sin embargo, no se adueña del otro, sino que lo alberga:

> Adonde quiera que su mirada se dirigía todo lo introducía en sí, pero el ritmo de esta absorción no era el de una devoración, sino el de la inhalación. No *tropezaba* con nada, todo se quedaba como estaba, inalterable, conservando su peculiar aura de aire. Él parecía acoger lo más heterogéneo para custodiarlo[652].

La respiración hospitalaria acondiciona habitaciones dentro de sí, estancias donde el otro es acogido como huésped. Custodia el aire como espacios para que el otro respire, respetándolo en su «peculiar aura de aire», la cual tiene su *nombre propio*[653]. Pero esa «peculiar aura de aire» se rompería contra la *determinación* del yo. La afable respiración de la que habla Broch custodia la alteridad de lo distinto, lo «más heterogéneo», en lugar de igualarlo, asimilarlo y apropiarse de ello. Además, Canetti constata en Broch un peculiar «detenerse» que se expresa como «retención del juicio». Se abstiene del «enjuiciamiento», como si este supusiera ya una apropiación y dominio de lo distinto. Vive escuchando[654]. *Se* reprime en beneficio del otro[655]. Su «actitud responsable»[656] hacia el otro consistiría en la pasividad y la paciencia de la escucha irrestricta, no interrumpida por ningún enjuiciamiento.

Pero en Broch la pasividad de la paciencia y de la espera que escucha no está sintonizada con aquella serenidad que por su parte renuncia al poder y a la apropiación. Más bien, la inquietud de las ansias y el desamparo dominan su «respirar para el otro», que él no puede «interrumpir». Su «sensibilidad» es afín a aquella «hipersensibilidad que se expone hasta el sufrimiento» de la que hablaba Lévinas. En su desamparo Broch no es capaz de rehuir al otro, de «quitárselo de encima»:

> Por la calle un desconocido podría haberlo interpelado y agarrado del codo, que él le habría seguido sin ofrecer resistencia. Yo no lo presencié, pero me lo imaginaba y me preguntaba *adónde* hubiera seguido a tal desconocido: hasta un cuarto que se caracterizara por la respiración de ese desconocido. Lo que por lo común se llama curiosidad adquiría en él una forma peculiar, que podría llamarse avidez de respiración. En aquella época comprendí en él que la separación de las atmósferas, su encapsulamiento, es algo en lo que uno no piensa, que uno puede pasarse la vida sin tomar conciencia de ello. Cualquier ser que respirara, pero de verdad que cualquiera, podía arrestar a Broch. Este *desamparo* de un hombre que llevaba ya tanto tiempo viviendo, que ya se había peleado Dios sabe con cuántas cosas, era algo

> desconcertante. Todo encuentro era para él un peligro, pues era incapaz de rehuirlo[657].

Broch es descrito aquí como una especie de «rehén del otro», como un «perseguido»[658] a quien cualquiera puede «arrestar» por su desamparo. La «avidez por respirar» de Broch evidencia rasgos de una «obsesión por el otro», concretamente rasgos de las «ansias», de la «inquietud de lo *mismo* a causa de lo *distinto*»[659], que lo saca de sí mismo y lo hace salir de su identidad. Como rehén del otro Broch no está en condiciones de serenarse. Por así decirlo, siempre está de camino al otro. Su «*desnudez* de la *respiración*»[660] apunta a su «desnudez de alma», que lo deja por completo a merced del otro[661]. No deja de parecerse a aquel «desnudamiento» del que hablaba Lévinas, en el que uno «se despoja aún de su piel» hasta las «membranas de los pulmones»[662].

En *La provincia del hombre* escribe Canetti: «Dos tipos de espíritu: aquellos que se instalan en heridas y aquellos que se instalan en casas»[663]. El desamparo de la herida representa lo contrario de la interioridad e intimidad del hogar (*oikos*). El interior de la casa custodia el yo, lo protege de la irrupción del otro. Los espíritus que se instalan en casas llevan una cuidadosa economía *de sí mismos* y de sus propiedades. No son capaces de dar. En su existencia casera y económica se cierran al otro y solo se tocan a sí mismos. Las heridas sacan al yo de la calma hogareña, de la interioridad autoerótica y del autoerótico contentarse con lo que uno tiene, lo dejan a merced del exterior, de lo distinto. Abren el yo rompiéndolo, generan —diciéndolo con palabras de Lévinas— una «incesante alienación (*aliénation*) del yo (aislado como interioridad)»[664]. Convierten el yo en un «cuerpo que sufre en lugar del otro»[665]. Instalarse en heridas significaría soportar hasta el final este desamparo, este dolor de la herida. Lo único que abre el yo al otro es una alienación infinita. Esta apertura es la herida que se abre, que llega a ser como una puerta por la que el otro es recibido o irrumpe en mi interioridad. De este modo, hay que estar cubierto de heridas para ser para el otro. El «"sangrar" por el otro» del que habla Lévinas testimonia este *heroísmo de la herida*. La figura de la herida no se libra de la violencia. La «alienación» que se prolonga al infinito se opone irreconciliablemente y sin mediación a la interioridad e identidad del yo que se afianza en sí mismo.

Canetti asocia la muerte también con la herida: «Quien se ha abierto demasiado pronto a la experiencia de la muerte ya no puede cerrarse a ella:

una herida que llega a ser como un pulmón por el que se respira»[666]. La herida es disneica y no respira hondamente. La respiración de la herida se asemeja a un jadeo. No alcanza la amplitud del mundo. También el tenaz trabajo por superar el duelo, que trata de coser por la fuerza aquella herida abierta por la muerte, constriñe los espacios de respiración. La herida dolorosa sigue siendo lo directamente opuesto a aquel sujeto que, por su parte, trabaja sin aliento para darse una apariencia de invulnerabilidad. Ni el yo que se cree invulnerable ni ese rehén que es el otro cubierto de heridas son capaces de una respiración prolongada y profunda. La respiración de la herida carece de aquella serenidad con la que, al respirar, uno se transciende a sí mismo, hasta que *ello* respira, hasta que el mundo respira, hasta que el *ámbito intermedio* respira. La serenidad como cobrar conciencia de la mortalidad rehace y reanima el yo, lo abre para lo que no es yo. Suscita *afabilidad*, que no se nutre de la sensación de vulneración. Habrá que superar también la herida, cerrarla y dejarla atrás, pues ella todavía lleva luto.

Bibliografía

ADORNO, Theodor W.,
Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, en *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1973, pp. 413-526.

—,
Terminología filosófica, Madrid, Taurus, 1976.

—,
Teoría estética, Madrid, Akal, 2004.

—,
Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada, en *Obra completa*, vol. 4, Madrid, Akal, 2004.

—,
Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad, en *Obra completa*, vol. 6, Madrid, Akal, 2005.

—, y HORKHEIMER, Max,
Dialektik der Aufklärung, Ámsterdam, Querido, 1947.

BLOCH, Ernst,
Prinzip Hoffnung, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1959 [trad. cast.: *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2013].

—,
Spuren, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1969 [trad. cast.: *Huellas*, Madrid, Tecnos/Alianza, 2005].

CANETTI, Elias,
Aufzeichnungen 1973-1984, Múnich, Carl Hanser, 1999, [trad. cast.: *Apuntes*, Barcelona, Debolsillo, 2017].

—,
Apuntes 1992-1993, Madrid, Anaya/Muchnik, 1997.

—,
Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931-1937, Múnich, Carl Hanser, 1985 [trad. cast.: *Juego de ojos*, Barcelona, Debolsillo, 2017].

—,

Blendung, Frankfurt del Meno, Fischer, 1965.

—,

Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1931, Múnich, Carl Hanser 1980 [trad. cast.: *La antorcha al oído: historia de una vida, 1921-1931*, Barcelona, Muchnik, 1984].

—,

Die Fliegenpein. Aufzeichnungen, Múnich, Carl Hanser, 1992 [trad. cast.: *El suplicio de las moscas*, Madrid, Anaya/Mario Muchnik, 1994].

—,

Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973-1985, Múnich, Carl Hanser, 1987 [trad. cast.: *El corazón secreto del reloj*, Barcelona, Muchnik, 1987].

—,

La conciencia de las palabras, México, FCE, 1981.

—,

Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend, Frankfurt del Meno, Fischer, 1979 [trad. cast.: *La lengua absuelta: autorretrato de infancia*, Barcelona, Muchnik, 1980].

—,

Die gespaltene Zukunft, Múnich, Carl Hanser, 1972.

—,

Masa y poder, Barcelona, Muchnik, 1981.

—,

Nachträge aus Hampstead. Aufzeichnungen, Múnich, Carl Hanser, 1994 [trad. cast.: *Hampstead: apuntes rescatados*, Madrid, Anaya, 1996].

—,

La provincia del hombre, Madrid, Taurus, 1986.

DERRIDA, Jacques,

Aporías: morir, esperarse (en) los «límites de la verdad», Barcelona, Paidós, 1998.

—,

Dar la muerte, Barcelona, Paidós, 2000.

—,

De la gramatología, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

—,

Economimesis, en S. Agacinsky (ed.), *Mimesis des Articulations*, París, Aubier-Flammarion, 1975.

—,

La verdad en la pintura, Paidós, Barcelona, 2001.

FINK, Eugen,

Metaphysik und Tod, Stuttgart, Kohlhammer, 1969.

—,

Welt und Endlichkeit, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1990.

HANDKE, Peter,

Am Felsfenster morgens (und andere Ortszeiten 1982-1987), Salzburgo/Viena, Residenzverlag, 1998.

—,

Gedicht an die Dauer, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986 [trad. cast.: *Poema a la duración*, Barcelona, Lumen, 1991].

—,

Die Geschichte des Bleistifts, Salzburgo/Viena, Residenzverlag, 1982 [trad. cast.: *Historia del lápiz*, Barcelona, Península, 1992].

—,

Das Gewicht der Welt, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1982 [trad. cast.: *El peso del mundo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003].

—,

Kindergeschichte, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1984 [trad. cast.: *Historia de niños*, Madrid, Alianza, 1986].

—,

Langsame Heimkehr, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1984 [trad. cast.: *Lento regreso*, Madrid, Alianza, 2018].

—,

Die Lehre der Sainte-Victoire, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1984.

—,

Phantasien der Wiederholung, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1983.

—,

Versuch über den geglückten Tag, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1994 [trad. cast.: *Ensayo sobre el día logrado*, Madrid, Alianza, 1994].

—,

Versuch über die Jukebox, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1993 [trad. cast.: *Ensayo sobre el jukebox*, Madrid, Alianza, 1994].

—,

Versuch über die Müdigkeit, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1992 [trad. cast.: *Ensayo sobre el cansancio*, Madrid, Alianza, 1996].

—,

Die Wiederholung, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986 [trad. cast.: *La repetición*, Madrid, Alianza Editorial, 2018].

—,

Wunschloses Unglück, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1974 [trad. cast.: *Desgracia indeseada*, Barcelona, Seix Barral, 1975].

HEIDEGGER, Martin,

Gesamtausgabe (GA), Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1975 s.

—,

Gelassenheit, Pfullingen, Neske, 1985 [trad. cast.: *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1994].

—,

Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1978 [trad. cast.: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990].

—,

Der Satz vom Grund, Pfullingen, Neske, 1978 [trad. cast.: *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 1991].

—,

Sein und Zeit, Tubinga, 1979 [trad. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2016].

—,

Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, Neske, 1959 [trad. cast.: *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1990].

—,

Conferencias y artículos, Barcelona, Serbal, 2001.

—,

Was heißt Denken?, Tubinga, Max Niemeyer, 1971 [trad. cast.: *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2013].

—,

Zur Sache des Denkens, Tubinga, Max Niemeyer, 1976.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich,

Jenenser Realphilosophie I y II, Leipzig, 1932, p. [trad. cast.: *Filosofía real*, Madrid, FCE, 2006].

—,

Fenomenología del espíritu, Madrid, Abada, 2010.

—,

Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Sämtliche Werke, vol. VII, Hamburgo, Felix Meiner, 1913.

HUSSERL, Edmund,

Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie, Hamburgo, Felix Meiner, 1977 [trad. cast.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 2006].

—,

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Hamburgo, Felix Meiner, 1972 [trad. cast.: *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*,

México, FCE, 1980].

KANT, Immanuel,

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Akad.-Ausg. vol. I, Berlín, Reimer, 1910. pp. 215-368.

—,

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akad.-Ausg. vol. VII, Berlín, De Gruyter, 1972 [trad. cast.: *Antropología: en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2015].

—,

Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. vol. IV, Berlín, De Gruyter, 1971 [trad. cast.: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2012].

—,

Kritik der praktischen Vernunft, Akad.-Ausg. vol. V, Berlín, De Gruyter, 1971 [trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2013].

—,

Kritik der reinen Vernunft, Akad.-Ausg. vol. III y IV, Berlín, De Gruyter, 1971 [trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2004].

—,

Kritik der Urteilskraft, Akad.-Ausg. vol. V, Berlin, De Gruyter, 1971 [trad. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Austral, 2013].

—,

Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. vol. VI, Berlín, De Gruyter, 1978 [trad. cast.: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005].

—,

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akad.-Ausg. vol. VI, Berlín, De Gruyter, 1972 [trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2016].

—,

El conflicto de las facultades, Madrid, Alianza, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel,

Gott und Transzendenz, en B. Casper (ed.), *Gott nennen*, Friburgo/Múnich, Alber, 1981.

—,

Wenn Gott ins Denken einfällt, Friburgo/Múnich, Alber, 1985.

—,

Ética e infinito, Madrid, Visor, 1991.

—,

El tiempo y el Otro, Barcelona, Paidós, 1993.

—,

De Dios que viene a la idea, Madrid, Caparrós, 1995.

—,
De la evasión, Madrid, Arena Libros, 1999.

—,
La huella del otro, Madrid, Taurus, 2001.

—,
Totalidad e infinito, Salamanca, Sígueme, 2002.

—,
Dios, la muerte y el tiempo, Madrid, Cátedra, 2005.

—,
De otro modo que ser o más allá de la esencia, Madrid, Sígueme, 2010.

—,
La realidad y su sombra, Madrid, Trotta, 2013.

—,
De la existencia al existente, Madrid, Arena Libros, 2018.

PLATÓN,
Diálogos, Madrid, Gredos, 1999-2006.

SARTRE, Jean-Paul,
El ser y la nada, Buenos Aires, Losada, 2007.

SPINOZA, Baruch,
Ética demostrada según el orden geométrico, Madrid, Trotta, 2000.

TOLSTOI, Lev N.,
Juventud - Tres Muertes - Diario Del Príncipe Nejliudov Crisol, Madrid, Aguilar, 1946

—,
Amo y criado, Madrid, Alba, 2011.

—,
La muerte de Iván Ilich. Jadzhí Murat, Madrid, Alianza, 2011.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

BIRKENSTOCK, Eva,
Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig, Friburgo de Brisgovia, Alber, 1997.

BRÜSTLE, Walter (ed.),
Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx, Essen, Die Blaue Eule, 1988.

DASTUR, Françoise,
La muerte. Ensayo sobre la finitud, Barcelona, Herder, 2008.

FERON, Etienne,
Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Lévinas, Londres, Springer, 1999.

FISCHER, Norbert y HATTRUP, Dieter,
Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas, Paderborn, Schöningh, 1999.

HART-NIBBRIG Christiaan L.,
Ästhetik des Todes, Frankfurt del Meno, Insel, 1995.

GUZZONI, Ute,
Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie, Friburgo de Brisgovia, Alber, 1981.

HAN, Byung-Chul,
Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger, Múnich, Fink, 1996.

—,
Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod, Múnich, Fink, 1998.

—,
Martin Heidegger. Eine Einführung, Múnich, Fink, 1999.

—,
«Über die Freundlichkeit. Zur Ethik Martin Heideggers», en *Akzente*. 1.2002. pp. 54-68.

—,
Filosofía del budismo zen, Barcelona, Herder, 2015.

KLEIN, Richard,
«*Antinomien der Sterblichkeit. Reflexionen zu Heidegger und Adorno*», en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1.1999. pp. 140-174.

KODALLE, Klaus-M.,
Zeit-Verschwendung. Ein Symposion, Wurzburgo, Königshausen & Neuman, 1999.

KOJÈVE, Alexandre,
Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, Frankfurt del Meno. Suhrkamp, 1975.

KRÜGER, Michael (ed.),
Einladung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis «Masse und Macht», Múnich, Carl Hanser, 1995.

LOSURDO, Domenico,
Comunidad, la muerte, occidente. Heidegger y la ideología de la guerra, Buenos Aires, Losada, 2001.

LÜTKEHAUS, Ludger,
Nichts, Zúrich, Haffmans, 1999.

MACHO, Thomas,

Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1987.

MARCEL, Gabriel,
Présence et Immortalité, París, Flammarion, 1959.

MARTEN, Rainer,
Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision, Paderborn, Shöningh, 1987.

MARX, Werner,
Gibt es auf Erden ein Maß?, Hamburgo, Felix Meiner, 1983.

MAYER, Michael,
Totenwache, Viena, Passagen, 2001.

PATILLO-HESS, John (ed.),
Tod und Verwandlung in Canettis Masse und Macht. Canetti-Symposion, Viena, Löcker, 1990.

—,
Der Stachel des Befehls. Canetti-Symposion, Viena, Löcker, 1992.

—,
Canettis Aufstand gegen Macht und Tod. Canetti-Symposion, Viena, Löcker, 1996.

RUPPEL, Ursula,
Der Tod und Canetti, Hamburgo, EVA Europäische Verlagsanstalt, 1995.

SCHLIEPER, Ulrike,
Die «andere Landschaft». Handkes Erzählen auf den Spuren Cézannes, Münster/Hamburgo, LIT, 1994.

SCHMID NOERR, Gunzelin,
Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

STEGMAIER, Werner (ed.),
Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2000.

STERNBERGER, Dolf,
Über den Tod, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1981.

STEUSSLOFF, Axel G.,
Autorschaft und Werk Elias Canettis. Subjekt, Sprache und Identität, Wurzburgo, Königshausen & Neuman, 1994.

THEUNISSEN, Michael,
Negative Theologie der Zeit, Frankfurt del Meno, 1991.

WALDENFELS, Bernhard y DÄRMANN, Iris (eds.),
Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, Múnich, Fink, 1998.

WEBER, Elisabeth,

Verfolgung und Trauma. Zu Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Viena, Passagen, 1990.

WIEMER, Thomas,

Die Passion des Sagens, Friburgo de Brisgovia, Alber, 1988.

WIPLINGER, Fridolin,

Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung und Selbsterfahrung, Friburgo de Brisgovia, Alber, 1970.

BYUNG-CHUL HAN (Seúl, Corea del Sur, 1959), estudió Filosofía en la Universidad de Friburgo y Literatura alemana y Teología en la Universidad de Múnich. En 1994 se doctoró por la primera de dichas universidades con una tesis sobre Martin Heidegger. Ha dado clases de filosofía en la Universidad de Basilea, de filosofía y teoría de los medios en la Escuela Superior de Diseño de Karlsruhe y de filosofía y estudios culturales en la Universidad de las Artes de Berlín. Es autor de más de una decena de títulos, la mayoría de los cuales se han traducido al castellano en Herder Editorial.

OTROS TÍTULOS

Hiperculturalidad

La sociedad del cansancio

La expulsión de lo distinto

Sobre el poder

Índice de contenido

Cubierta

Muerte y alteridad

Introducción

I. Intrigas de la supervivencia
- Estética de la supervivencia
- Ética de la supervivencia

II. Mi muerte
- Coexistir
- El final de la muerte

III. Muerte e infinitud
- Soledad
- Eros
- Violencia
- La muerte del otro
- Cautiverio y serenidad

IV. Muerte y transformación
- Entrañas del ser
- Pasión por la transformación
- Desnudez del alma
- Dialéctica de la herida

Bibliografía
- Bibliografía complementaria

Sobre el autor

Notas

Notas

[1] Cfr. G. W. F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, *Sämtliche Werke*, VII, Hamburgo, 1913, p. 370. <<

[2] Íd., *Jenenser Realphilosophie i*, Leipzig, 1932, p. 229 [trad. cast.: *Filosofía real*, Madrid, FCE, 2006]. <<

[3] Íd., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, p. 265. <<

[4] Ibíd., p. 269. <<

[5] Ibíd. <<

[6] G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie ii*, Leipzig, 1932, p. 211. <<

[7] Cfr. A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 586 ss. <<

[8] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, 1979, p. 322 [trad. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2016]. <<

[9] Ibíd., p. 264. <<

[10] M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 391. <<

[11] Íd., *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 188. <<

[12] Ibíd., p. 385 <<

[13] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 271. <<

[14] Ibíd. <<

[15] Ibíd., p. 267 (traducción modificada). <<

[16] M. Heidegger, *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, p. 55. <<

[17] E. Canetti, *La conciencia de las palabras*, México, FCE, 1981, p. 21. <<

[18] Íd., *Die gespaltene Zukunft*, Múnich, Carl Hanser, 1972, p. 67. <<

[19] Ibíd., pp. 67 s. <<

[20] T. W. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004, p. 365. <<

[21] E. Lévinas, *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 118. <<

[22] Ibíd., p. 113. <<

[23] Ibíd., p. 117. <<

[24] Ibíd., p. 134. <<

[25] E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 126. <<

[26] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 263. <<

[27] E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 57. <<

[28] Ibíd., p. 124. <<

[29] I. Kant, *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 178 y 179. <<

[30] Ibíd., p. 145. <<

[31] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft, Akademie-Textausgabe*, vol. 5, Berlín, De Gruyter, 1971, p. 99 [trad. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 1991]. <<

[32] Ibíd., p. 238. <<

[33] T. W. Adorno, *Teoría estética, op. cit.*, p. 71. <<

[34] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft, op. cit.*, p. 236. <<

[35] Ibíd., p. 294. <<

[36] Ibíd., p. 312. <<

[37] Cfr. J. Derrida, *Mimesis des Articulations*, París, 1975, pp. 83 s. <<

[38] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft, op. cit.*, pp. 315 s. <<

[39] Ibíd., pp. 326 s. <<

[40] Ibíd., p. 312. <<

[41] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-*

Textausgabe, vol. 7, Berlín, De Gruyter, 1972, p. 166 [trad. cast.: *Antropología: en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2015]. <<

[42] Ibíd., p. 158. <<

[43] Cfr. *Kritik der Urteilskraft, op. cit.*, p. 330: «Quienes además de los ejercicios meditativos en casa recomendaron cantar cánticos devocionales no tuvieron en cuenta que, con una meditación *tan ruidosa* (y que por tanto es, como suele decirse, farisaica), causan grandes molestias al público, al obligar a los vecinos a sumarse al canto». <<

[44] Íd., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, op. cit.*, p. 158. <<

[45] Íd., *Kritik der Urteilskraft, op. cit.*, p. 330. <<

[46] Ibíd., p. 329. <<

[47] Ibíd., p. 328. <<

[48] Ibíd., pp. 325 s. <<

[49] Ibíd., p. 326. <<

[50] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, op. cit.*, p. 158. <<

[51] Íd., *Kritik der Urteilskraft*, p. 329. <<

[52] Ibíd., p. 363. <<

[53] Ibíd., p. 329. <<

[54] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Akademie-Textausgabe*, vol. 3, Berlín, De Gruyter, 1970, p. 468. <<

[55] Íd., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, op. cit.*, p. 247. <<

[56] Íd., *Kritik der Urteilskraft*, p. 313. <<

[57] Ibíd., p. 321. <<

[58] Ibíd. <<

[59] Según Kant, la pura música solo estaría destinada para el animal que se encierra en el hombre. El protagonista de la narración de Kafka *La metamorfosis*, Gregorio Samsa, que en su condición de «representante comercial […] no tenía en la cabeza otra cosa que el negocio», y que a diferencia de su hermana no amaba la música, tras su metamorfosis descubre en la música un «alimento desconocido»: «¿Era él un animal,

siendo que la música le conmovía de tal modo? Sentía que se le estaba mostrando el camino hacia el anhelado alimento desconocido. Estaba decidido a avanzar hasta su hermana y tirarle de la falda para así darle a entender que le estaba pidiendo que le acompañara con el violín hasta su habitación, pues nadie premiaba aquí tanto la música como él quería premiarla». <<

[60] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, op.cit.*, p. 149. <<

[61] Ibíd., p. 268. <<

[62] Ibíd., p. 269. <<

[63] Ibíd., pp. 231 s. <<

[64] Ibíd., pp. 254 s. <<

[65] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft, op. cit.*, p. 272. <<

[66] Ibíd. <<

[67] Ibíd., p. 245. <<

[68] Ibíd., p. 261. <<

[69] Ibíd., pp. 244 s. <<

[70] Ibíd., p. 269. <<

[71] Ibíd., p. 257. <<

[72] Ibíd., pp. 245 s. <<

[73] Ibíd., p. 277. <<

[74] Ibíd., p. 273. <<

[75] I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 1981, p. 202. <<

[76] Íd., *Kritik der Urteilskraft, op. cit.*, p. 192. <<

[77] Ibíd., p. 264. <<

[78] Ibíd., p. 268. <<

[79] T. W. Adorno, *Teoría estética, op. cit.*, p. 365. <<

[80] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Akademie-Textausgabe*, vol. 4, Berlín, De Gruyter, 1978, p. 401. <<

[81] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Textausgabe*, vol. 5, Berlín, De Gruyter, 1971, p. 161. <<

[82] Íd., *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, Akademie-Textausgabe*, vol. 8, 1971, Berlín, De Gruyter, p. 402. <<

[83] Íd., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, op. cit.*, p. 158. <<

[84] Íd., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 452. <<

[85] Íd., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, op. cit.*, p. 144. <<

[86] Íd., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 457. <<

[87] Ibíd., p. 462. <<

[88] I. Kant, *El conflicto de las facultades, op. cit.*, p. 145. <<

[89] Íd., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, op. cit.*, p. 267. <<

[90] Ibíd., p. 236. <<

[91] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.*, p. 75. <<

[92] Ibíd., p. 73 <<

[93] I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Textausgabe* vol. 6, Berlín, De Gruyter, 1968, p. 457. <<

[94] Íd., *Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.*, p. 74. <<

[95] Cfr. íd., *Kritik der Urteilskraft, op. cit.*, p. 271: «De aquí se sigue que el bien (moral) intelectual, que por sí mismo es conveniente a fines, si lo juzgamos estéticamente, más que como bello hay que representárselo como sublime, de modo que suscite más el sentimiento de respeto (que desdeña todo incentivo) que el de amor y la predisposición confiada, porque la naturaleza humana no sintoniza con aquel bien tanto por sí misma, cuanto más bien solo mediante la violencia que la razón inflige a la sensibilidad». <<

[96] Íd., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 398. <<

[97] En el ánimo del que habla Kant se puede encontrar algo que no es ni «sensible» ni «suprasensible», y que es el «temple de ánimo». Con él se designa el modo como uno se encuentra o se siente, es decir, el modo como está templado el ánimo. Es más «pasivo» que «activo», pero sin ser «sensible» ni «patológico». Se refiere a la *relación* entre las propias

facultades cognoscitivas: «Pero si se supone que los conocimientos se pueden comunicar, entonces también debe poder comunicarse en general el estado de ánimo, es decir, la sintonización en general de las facultades cognoscitivas con un conocimiento, y concretamente aquella proporción que merece una representación (a través de la cual se nos da el objeto) para convertirla en conocimiento: pues sin dicha proporción, en cuanto que condición subjetiva del conocimiento, no podría surgir el conocimiento como efecto. Esto sucede también realmente siempre que un objeto dado, por medio de los sentidos, activa la imaginación para componer lo múltiple, mientras que la imaginación a su vez activa el entendimiento para unificar lo múltiple en conceptos. Pero esta sintonización de las facultades cognoscitivas puede asumir distintas proporciones en función de la diversidad de objetos que se dan. Pero tiene que haber una proporción con la que esta relación interior con la vivificación (de una a cargo de la otra) sea la más propicia para ambas facultades anímicas con vistas al conocimiento (de objetos dados), y esta sintonización no se puede definir sino mediante el sentimiento (y no en función de conceptos)» (*Kritik der Urteilskraft, op. cit.*, pp. 238 s). Es decir, la sintonización «no se puede definir sino mediante el sentimiento (y no en función de conceptos)». Aquí el discurso sobre el sentimiento no deja de ser problemático, pues el temple de ánimo no tiene su sede en la sensibilidad. Más bien habita en el *ámbito intermedio* entre las facultades cognoscitivas. *Define* y *sintoniza* la *relación*. Por el contrario, el «sentimiento» no es un fenómeno de relación. Es decir, Kant emplea el «sentimiento» de forma problemática para designar algo que es constitutivo de una determinada proporción *sintonizada* de las facultades cognoscitivas. Este «sentimiento», que no es sentimental ni sensible, rompe la dicotomía sensible/inteligible. De este modo, la «sintonización con lo moral», igual que la «sintonización con el orden», no es una mera sensación sensible. Más bien *templa* el ánimo y lo sensibiliza y hace receptivo para un «objeto» determinado y sintonizado. <<

[98] I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón, op. cit.*, p. 202. <<

[99] Íd., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 398. <<

[100] Íd., *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Akademie-Textausgabe*, vol. 2, Berlín, De Gruyter, 1972, p. 218. <<

[101] Íd., *Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 473. También en la *Crítica del*

juicio se habla de las *parerga*. Cfr. *Crítica del juicio, op. cit.*, p. 226: «Incluso lo que llamamos *ornatos (parerga)*, es decir, aquello que no pertenece interiormente a la representación entera del objeto como componente suyo, sino exteriormente como añadido y que hace que sea mayor el agrado del gusto, también esto lo hace únicamente por medio de su forma: por ejemplo los marcos de las pinturas, las vestimentas de las estatuas o las columnatas que rodean ostentosos edificios». En *La verdad en la pintura* (Barcelona, Paídos, 2001, pp. 49-53) Derrida investiga la lógica de estas *parerga*. <<

[102] Íd., *Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 473. <<

[103] Íd., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, op. cit.*, p. 307. Aunque, a diferencia de Kant, Schiller trata de rehabilitar el «encanto», sin embargo lo degrada a una «virtud femenina»: «Rara vez se elevará el carácter femenino a la idea suprema de la pureza moral, y rara vez la hará capaz de hacer más que actos *sentimentales*. A menudo se resistirá a la sensibilidad con una fortaleza heroica, pero solo por medio de la sensibilidad. Pero como usualmente la moralidad de la mujer se decanta hacia la inclinación, en la manifestación parecerá que la inclinación estuviera de parte de la moralidad. Por tanto, "encanto" será la expresión de la virtud femenina, de la que muy a menudo podría carecer la virtud masculina» (*Über Anmuth und Würde*, en *Werke, Nationalausgabe*, Weimar, 1962, vol. 20, p. 289). <<

[104] Íd., *Kritik der Urteilskraft, op. cit.*, p. 273. <<

[105] Íd., *Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 409. <<

[106] Íd., *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Akademie-Textausgabe* vol. 8, Berlín, De Gruyter, 1971, p. 414. Como ejemplo del efecto físico de la filosofía Kant aduce al filósofo estoico Posidonio: «durante una viva discusión con la escuela epicúrea, al haber controlado [Posidonio] un fuerte ataque de gota, rebajándolo a los pies y no permitiendo que afectara a la cabeza ni al corazón, y demostrando así el *efecto físico* inmediato de la filosofía, que la naturaleza pretende por vía de ella (la salud corporal)» (pp. 414 s). <<

[107] Íd., *El conflicto de las facultades, op. cit.*, p. 182. <<

[108] Íd., *Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.*, p. 91. <<

[109] Cfr. T. W. Adorno, *Teoría estética, op. cit.*, p. 479: «El fragmento es la

intervención de la muerte en la obra. Al destruir la obra, la muerte le quita la mácula de la apariencia». <<

[110] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, op. cit.*, p. 254. <<

[111] Ibíd., p. 290. Evidentemente, para Kant la filosofía no se aviene con ninguna pasión ni apasionamiento. Por el contrario, para Nietzsche o para Heidegger ninguna filosofía podría alcanzar ni superar la «afectividad», pues «tras todo pensamiento se oculta una pasión» (F. Nietzsche, KGW VIII-1, p. 22). Según eso, también la filosofía de Kant tendría su propio sustrato afectivo. Resulta paradójico que su desapasionamiento se acentúe hasta convertirse en una *pasión*. «A menudo y de una forma prolongada da la sensación de que el pensar, que se manifiesta en la modalidad de la representación razonante y del cálculo, estuviera plenamente libre de cualquier estado de ánimo. Pero también la frialdad del cálculo y la prosaica sobriedad de la planificación son signos característicos de una disposición anímica. No solo esto: incluso la razón misma, que se considera libre de todo influjo de las pasiones, está —en tanto que razón— dispuesta a confiar en la evidencia lógico-matemática de sus principios y de sus reglas» (M. Heidegger, *¿Qué es filosofía?*, Barcelona, Herder, 2004, p. 64). Sobre el fenómeno del temple, Cfr. B. C. Han, *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, Múnich, Wilhelm Fink, 1996. <<

[112] I. Kant, *Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 485. <<

[113] Ibid., p. 484 <<

[114] Íd., *La Religión dentro de los límites de la mera Razón, op. cit.*, p. 203. <<

[115] Íd., *Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 485. <<

[116] Íd., *El conflicto de las facultades, op. cit.*, p. 180. <<

[117] Ibíd., p. 176. <<

[118] Ibíd. <<

[119] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, op. cit.*, p. 255. <<

[120] Ibíd., p. 256. <<

[121] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, op. cit.*, pp. 434 s. <<

[122] Ibíd., p. 434. <<

[123] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.*, p. 156. <<

[124] Íd., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 435. <<

[125] Íd., *Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.*, p. 152. <<

[126] Íd., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 423. <<

[127] Ibíd., p. 399. <<

[128] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 450. <<

[129] Íd., *Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.*, p, 152. <<

[130] Ibíd., p. 110. <<

[131] Ibíd. <<

[132] Ibíd., p. 123. <<

[133] Platón, *Fedón*, 80 e ss. <<

[134] E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 76. <<

[135] Ibíd., p. 80. <<

[136] Ibíd. <<

[137] Ibíd., p. 81. <<

[138] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.*, p. 123. <<

[139] Ibíd., p. 143. <<

[140] E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Friburgo/Múnich, Alber, 1985, p. 246. <<

[141] Ibíd., p. 246. Cfr. E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Friburgo/Múnich, Alber, 1992, p. 125 [trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Madrid, Sígueme, 2010]. <<

[142] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 344. <<

[143] Ibíd., p. 322: «Existencialmente, *autonomía* [en el sentido de *tener consistencia por sí mismo*] no significa otra cosa que la resolución que se adelanta [hacia la muerte]». <<

[144] Ibíd. <<

[145] Ibíd., p. 385. <<

[146] Ibíd., p. 262. <<

[147] Ibíd., p. 264. <<

[148] Ibíd., p. 245. <<

[149] M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto tiempo*, *op. cit.*, p. 391. <<

[150] Íd., *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 263. <<

[151] Ibíd. <<

[152] Ibíd., p. 250. <<

[153] Ibíd., p. 264. <<

[154] Ibíd., p. 175. <<

[155] Ibíd. <<

[156] Ibíd. <<

[157] Ibíd. <<

[158] Ibíd., pp. 126 s. <<

[159] Ibíd., p. 121. <<

[160] Ibíd., p. 122. <<

[161] Ibíd. <<

[162] Ibíd., p. 124. <<

[163] Ibíd., p. 123. <<

[164] Ibíd., p. 128. <<

[165] Ibíd., p. 125. <<

[166] Ibíd., p. 129. <<

[167] Ibíd., p. 322: «Lo que el "uno mismo" dice en voz más alta y con más frecuencia es "yo-yo", porque en el fondo *no es en realidad* él mismo y elude poder ser auténticamente». <<

[168] Ibíd., p. 253. <<

[169] Ibíd., p. 251. <<

[170] Ibíd., p. 342. <<

[171] Ibíd., p. 142. <<

[172] Ibíd., p. 344. <<

[173] Ibíd., p. 251. <<

[174] Ibíd., p. 188. <<

[175] Ibíd., p. 385. <<

[176] Ibíd., p. 322. <<

[177] El poseerse a sí mismo estructura también toda la vida sentimental de la existencia heideggeriana. Aunque en *Ser y tiempo* se reconoce la constitución afectiva o no racional del ser, sin embargo los «temples» que ahí se analizan están fuertemente ligados al yo. Así pues, también la alegría, que en realidad haría que uno *se saliera de sí*, es arrastrada cerca de la angustia que individualiza la existencia aislándola en sí misma: «La angustia sin ambages que conduce hasta el poder ser individualizado es acompañado de la alegría pertrechada por esta posibilidad» (*Sein und Zeit, op. cit.*, p. 310). ¿Para qué se «pertrecha» la alegría? ¿Contra qué se *pertrecha* uno en realidad? Según Heidegger, con la «alegría pertrechada» la existencia está *pertrechada* para la resolución. Los *pertrechos* acompañan a una *resistencia*. ¿No es la resolución a sí mismo un *pertrecharse* prerreflexivo *contra la muerte*, que acarrearía una pérdida absoluta del yo? También en el concepto de «arrobo *contenido*» (ibíd., p. 388) se entrevé una preocupación enfática por el yo. En el arrobo, uno está en realidad evadido *de sí mismo*. Igual que la alegría, también el arrobo pone la existencia *fuera de sí*. Heidegger quiere enmarcar el estar evadido de sí mismo propio del arrobo en el ser sí mismo. Todo el marco del yo *pertrecha* la existencia contra la pérdida definitiva del yo. En su «autonomía» y «consistencia por sí misma» la existencia ofrece *resistencia* a la muerte. La muerte meramente padecida solo acarrearía un *yacer* pasivo. <<

[178] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 240. <<

[179] Ibíd., p. 390. <<

[180] Ibíd., p. 374. <<

[181] Ibíd. <<

[182] Ibíd., p. 390. <<

[183] Ibíd., p. 322. <<

[184] Ibíd., p. 391. <<

[185] B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000, p. 228. <<

[186] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 265. <<

[187] Ibíd., p. 384. <<

[188] Ibíd., p. 237. <<

[189] Ibíd. <<

[190] Ibíd., pp. 297 s. <<

[191] La muerte y la existencia auténtica no acarrean ninguna relación radicalmente modificada con las cosas. Las cosas siguen siendo «trastos», «utensilios» u objetos de uso. (Cfr. B. C. Han, *Todesarten*, Múnich, Wilhelm Fink, 1998, pp. 172-202). Una *mano resuelta* no podrá entablar con la cosa ninguna otra relación que el tenerla ahí delante *a mano* o su presencia *a mano*. De este modo, la cosa sigue siendo, igual que hasta ahora, el *rehén de la mano que se quiere a sí misma*. <<

[192] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 344. <<

[193] Ibíd., p. 122. <<

[194] Cfr. ibíd., p. 307. <<

[195] Ibíd., p. 264. <<

[196] Ibíd., p. 122. <<

[197] Ibíd., p. 403. <<

[198] Ibíd., p. 384. <<

[199] Ibíd., p. 403. <<

[200] M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, *Gesamtausgabe* vol. 39, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1999, p. 72 [trad. cast.: *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*, Buenos Aires, Biblos, 2007]. <<

[201] Citado en H. Ott, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt del Meno, Campus Verlag, 1988, p. 12. <<

[202] M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germania» und «Der Rhein»*, *op. cit.*, pp. 72 s. <<

[203] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 240. <<

[204] E. Canetti, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1981, p. 67. <<

[205] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 253. <<

[206] Ibíd., p. 254. <<

[207] L. Tolstoi, *Der Tod des Iwan Iljitsch, Gesammelte Werke 5*, Jena, Eugen Diederichs, 1911, p. 7 [trad. cast.: *La muerte de Iván Ilich. Jadzhí Murat*, Madrid, Alianza, 2011]. <<

[208] Ibíd., p. 8. <<

[209] E. Canetti, *Masa y poder, op. cit.*, p. 223. <<

[210] L. Tolstoi, *Drei Tode. Gesamtausgabe 10*, Berlín, Mailk, 1928, p. 288 <<

[211] Íd., *Der Tod des Iwan Iljitsch, op. cit.*, pp. 71 s. <<

[212] Ibíd., p. 63. <<

[213] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit, Gesamtausgabe* vol. 29/30, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2004, p. 180 [trad. cast.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007]. <<

[214] L. Tolstoi, *Der Tod des Iwan Iljitsch, op. cit.*, p. 107. <<

[215] Ibíd., p. 81. <<

[216] Ibíd., p. 84. <<

[217] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 253. <<

[218] L. Tolstoi, *Der Herr und sein Knecht, Gesammelte Werke 5*, Jena, Eugen Diederichs, 1911, p. 273 [trad. cast: *Amo y criado*, Madrid, Alba, 2011]. <<

[219] Ibíd., p. 274 s. <<

[220] Ibíd., p. 282. <<

[221] Ibíd., p. 295. <<

[222] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 322. <<

[223] L. Tolstoi, *Der Herr und sein Knecht, op. cit.*, p. 297. <<

[224] Ibíd., p. 301. <<

[225] Ibíd., p. 299. <<

[226] L. Tolstoi, *Der Tod des Iwan Iljitsch, op. cit.*, p. 114. <<

[227] Ibíd., pp. 112 s. <<

[228] M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto tiempo, op. cit.*, p. 391. <<

[229] E. Lévinas, *El tiempo y el Otro, op. cit.*, p. 84. <<

[230] Ibíd., p. 85. <<

[231] Ibíd., p. 88. <<

[232] Ibíd., p. 89. <<

[233] Ibíd., p. 94. <<

[234] Ibíd., p. 80. <<

[235] Ibíd., p. 105. <<

[236] Cfr. B. C. Han, *Todesarten, op. cit.*, pp. 140-171. <<

[237] E. Lévinas, *El tiempo y el Otro, op. cit.*, p. 105. <<

[238] Ibíd., p. 101. <<

[239] Ibíd., p. 109. <<

[240] Ibíd., p. 88. <<

[241] P. Handke, *Versuch über die Müdigkeit*, Frankfurt del Meno, 1922, pp. 11 s. [trad. cast.: *Ensayo sobre el cansancio*, Madrid, Alianza, 2017]; Cfr. también P. Handke, *Phantasien der Wiederholung*, Frankfurt del Meno, 1983, p. 85: «Cuando estoy en un constante estado de reposo interior me quedo dormido, pero no sosegadamente, sino como se nos duerme un pie». <<

[242] E. Lévinas, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000, p. 36. <<

[243] Ibíd., p. 30. <<

[244] M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 24. <<

[245] E. Lévinas, *De la existencia al existente, op. cit.*, p. 40. <<

[246] Cfr. íd., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 126: «El bien, que impera en su bondad, no puede entrar […] en el presente de la conciencia». <<

[247] Ibíd. <<

[248] P. Handke, *Versuch über die Müdigkeit, op. cit.*, p. 75. <<

[249] Ibíd., p. 74. <<

[250] Ibíd., p. 11. <<

[251] Ibíd., p. 17. <<

[252] Ibíd., p. 59. <<

[253] Ibíd., p. 62. <<

[254] Ibíd., p. 46. <<

[255] P. Handke, *Versuch über den geglückten Tag*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1994, p. 53 [trad. cast.: *Ensayo sobre el día logrado*, Madrid, Alianza, 1994]. <<

[256] Íd., *Versuch über die Müdigkeit*, p. 51. <<

[257] Ibíd., p. 53. <<

[258] E. Lévinas, *El tiempo y el Otro, op. cit.*, p. 108. <<

[259] M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, p. 178. <<

[260] P. Handke, *Versuch über die Müdigkeit, op. cit.*, p. 68. <<

[261] Cfr. E. Lévinas, *El tiempo y el Otro, op. cit.*, p. 79: «Al remontarnos de este modo a la raíz ontológica de la soledad, esperamos sugerir el modo en que la soledad misma puede superarse. Digamos antes que nada en qué no puede consistir esta superación. No puede tratarse de un conocimiento, ya que, mediante el conocimiento, el objeto resulta —se quiera o no— absorbido por el sujeto y la dualidad desaparece. No puede ser tampoco un éxtasis, pues, en el éxtasis, el sujeto es absorbido en el objeto y retorna a su unidad. Todas estas relaciones conducen a la desaparición de lo otro». <<

[262] P. Handke, *Versuch über die Müdigkeit, op. cit.*, p. 35. <<

[263] Ibíd., p. 54. <<

[264] Ibíd., pp. 68 s. <<

[265] Ibíd., p. 75 s. Cfr. E. Lévinas, *El tiempo y el Otro, op. cit.*: «En la concreción de la necesidad, el espacio […] es siempre un espacio que se ha de conquistar. Es preciso atravesarlo, tomar el objeto, es decir, hay que trabajar con las propias manos». <<

[266] Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 327: «El proyectarse en el "por mor de sí mismo", un proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la *existencialidad. El sentido primario de esta es el futuro*». <<

[267] Ibíd., p. 330. <<

[268] Ibíd., p. 325. <<

[269] E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 207. <<

[270] Íd., *El tiempo y el Otro, op. cit.*, p. 117. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas trata de ocupar éticamente el espacio o de fundarlo en lo ético. De este modo, Lévinas pregunta si es concebible la contigüidad espacial sin vecindad ni contacto, si es concebible la homogeneidad del espacio sin el significado humano de la justicia para toda diversidad (p. 182). Además, el vacío del espacio mina el yo. «Penetrando hasta el más recóndito rincón de mi interioridad» me sume en una pasividad radical. El «desasosiego del respirar» a la intemperie de todos los vientos es mi «estar a merced del otro», «mi responsabilidad hacia el otro y la inspiración que él me da» (pp. 384 s). Aquí nos hallamos ante un espacio completamente vaciado de todo lo visible. Este espacio ético *no hace ver nada*, está despojado de toda *forma*. En el espacio lleno de cosas visibles el yo volvería a alzar su fea cabeza. <<

[271] P. Handke, *Versuch über die Müdigkeit, op. cit.*, p. 68. <<

[272] Ibíd. <<

[273] Ibíd., p. 69. <<

[274] Ibíd., p. 15. <<

[275] Ibíd., pp. 27 s. <<

[276] Ibíd., p. 74. <<

[277] Ibíd., p. 57. <<

[278] El olor viene a ser lo más difícil de apropiarse: «Eres, amigo mío, solitario porque… / Paulatinamente nosotros nos apropiamos del mundo / con gestos de la mano y con palabras, tal vez su más endeble y peligrosa parte. // ¿Quién con el dedo señalará un olor? […]» (R. M. Rilke, *Sonetos a Orfeo*, Barcelona, Lumen, 1983, p. 69). <<

[279] P. Handke, *Versuch über die Müdigkeit, op. cit.*, p. 58. <<

[280] P. Handke, *Versuch über den geglückten Tag, op. cit.*, pp. 70 s. <<

[281] E. Lévinas, *El tiempo y lo Otro, op. cit.*, p. 109. <<

[282] Ibíd., p. 110. <<

[283] Ibíd. <<

[284] Ibíd., pp. 110-111. <<

[285] Ibíd., p. 112. <<

[286] Ibíd., p. 111. Se podría replicar a Lévinas que está ontologizando la muerte como ya hiciera Heidegger, que su concepción de la muerte y del sufrimiento oculta justamente la compleja estructura del poder social. También el trabajo que duele y que hace sentir el peso de la existencia es para Lévinas una magnitud ontológica. Se obvian del todo las condiciones sociales bajo las que hay que realizar el trabajo. <<

[287] Ibíd., p. 118. <<

[288] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 383. <<

[289] Ibíd., p. 322. <<

[290] E. Lévinas, *El tiempo y el Otro, op. cit.*, p. 113. <<

[291] Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 288: «Al comprender la llamada, la existencia hace que el yo más propio *actúe en sí mismo* desde su poder ser elegido. Solo así puede *ser* responsable». <<

[292] E. Lévinas, *El tiempo y el Otro, op. cit.*, p. 115. <<

[293] Ibíd., p. 113. <<

[294] Ibíd., p. 112. <<

[295] Ibíd., p. 111. <<

[296] Ibíd. <<

[297] Ibíd., p. 119. <<

[298] Ibíd., p. 119-120. <<

[299] Ibíd., p. 118. <<

[300] Ibíd., p. 120. <<

[301] Ibíd., p. 131. <<

[302] Ibíd., p. 132. <<

[303] Ibíd., p. 119. <<

[304] Ibíd., p. 117. <<

[305] Ibíd. <<

[306] Ibíd., p. 134. <<

[307] Ibíd., pp. 134 s. <<

[308] Ibíd., p. 134. <<

[309] Ibíd., p. 138. Ya en *Totalidad e infinito* Lévinas mantiene una concepción distinta: el amor es «simultáneamente fusión y distinción (*fusion et distinction*)». (E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, p. 279). <<

[310] E. Lévinas, *El tiempo y el Otro*, *op. cit.*, p. 138. <<

[311] Íd., *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 97. <<

[312] Ibíd., p. 98. <<

[313] Cfr. B. C. Han, *Über die Dinge - Heidegger, Nietzsche und das Haiku*, en *Merkur* (600, 1999), pp. 332-344. Cada haiku expresa precisamente el *esplendor de la cosa no constreñida a la nada*. <<

[314] E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, p. 100. <<

[315] Cfr. B. C. Han, *Todesarten*, *op. cit.*, pp. 172-202. <<

[316] E. Lévinas, *El tiempo y el Otro, op. cit.*, p. 135. <<

[317] Íd., *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 285. <<

[318] Íd., *El tiempo y el Otro, op. cit.*, p. 134. <<

[319] Íd., *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 261. <<

[320] Ibíd., p. 264. <<

[321] Ibíd., p. 278. <<

[322] Ibíd., p. 289. <<

[323] Ibíd., p. 278. <<

[324] Ibíd., p. 280. <<

[325] Ibíd., p. 277. <<

[326] Cfr. B. C. Han, *Todesarten*, *op. cit.*, pp. 140-171. <<

[327] E. Lévinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 277. <<

[328] Ibíd., p. 286. <<

[329] Ibíd. <<

[330] Ibíd., p. 282. <<

[331] Ibíd., pp. 286-287. <<

[332] ¿Ha sucumbido el primer Lévinas al eros como «relación con lo *seductor*», que es «tan similar a lo *bueno* que se puede confundir con él»? Cfr. E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Friburgo/Múnich, Alber, 1992, p. 42. Lévinas habla de la «apertura no erótica», en la que surge por primera vez la mirada al otro. Ya no se habla de paternidad. Cfr. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, p. 380. Cfr. también E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Friburgo/Múnich, Alber, 1985, p. 20: «Relación sin reciprocidad o amor al prójimo que es un amor sin eros». <<

[333] Íd., *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 169. <<

[334] Ibíd., p. 167. <<

[335] Ibíd., p. 288. <<

[336] Ibíd., p. 80. <<

[337] Ibíd., p. 290. <<

[338] Ibíd., p. 289. <<

[339] Ibíd., p. 291. <<

[340] Ibíd., p. 280. <<

[341] Ibíd., p. 291. <<

[342] Ibíd., p. 292. <<

[343] Ibíd., p. 247. <<

[344] Ibíd., p. 249. <<

[345] Ibíd., pp. 247-248. <<

[346] Ibíd., p. 247. <<

[347] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, pp. 140 s. <<

[348] Ibíd., p. 251. <<

[349] E. Lévinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 182. <<

[350] Ibíd., pp. 236-237. <<

[351] Ibíd., p. 245. <<

[352] Cfr. M. Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007, p. 140: «es la libertad —y precisamente en cuanto libertad— la que se pone *ante sí* dicho "en consideración a"». <<

[353] E. Lévinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 251. <<

[354] Ibíd., p. 237. <<

[355] Cfr. B. C. Han, *Martin Heidegger, eine Einführung*, Múnich, Wilhelm Fink, 1999, pp. 175 ss. <<

[356] E. Lévinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 237. <<

[357] Ibíd., p. 253. <<

[358] Ibíd., p. 249. <<

[359] Ibíd. <<

[360] Ibíd., pp. 249-250. <<

[361] Ibíd., p. 311. <<

[362] Ibíd., p. 252. <<

[363] Ibíd., p. 253. <<

[364] M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Andenken»*, GA 52, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1982, p. 171. <<

[365] Íd., *Gelassenheit*, Pfullingen, 1985, p. 64 [trad. cast.: *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994]. <<

[366] E. Lévinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 260. <<

[367] Ibíd., p. 87. <<

[368] E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 125. <<

[369] Íd., *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 288. <<

[370] Íd., *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 15-16. <<

[371] Íd., *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 250. <<

[372] Ibíd., p. 59. <<

[373] Ibíd., p. 247. <<

[374] E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 57. <<

[375] Ibíd. <<

[376] Ibíd., p. 126. <<

[377] Íd., *Wenn Gott ins Denken einfällt, op. cit.*, p. 252. <<

[378] Ibíd., p. 126. <<

[379] Ibíd., p. 20. <<

[380] E. Lévinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 210. <<

[381] Ibíd., p. 296. <<

[382] Platón, *Fedón* 116 cf. <<

[383] E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 29. <<

[384] Ibíd., p. 24. <<

[385] Ibíd, p. 27. <<

[386] Ibíd., p. 20. <<

[387] Ibíd., p. 28. <<

[388] Ibíd., p. 25 <<

[389] Platón, *Fedón*, 59b. <<

[390] En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas cita el *Cantar de los cantares*: «Estoy enfermo de amor» (p. 218). <<

[391] E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre, op. cit.*, p. 13. <<

[392] Íd., *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 25. <<

[393] Ibíd., p. 87. <<

[394] Ibíd., p. 138. <<

[395] Ibíd. p. 32. <<

[396] Ibíd., p. 31. <<

[397] Ibíd., p. 23. <<

[398] Ibíd., p. 53. <<

[399] Ibíd., pp. 56-57. Cfr. también p. 132: «responsabilidad intransferible cuya urgencia me identifica de forma irremplazable y única». <<

[400] Ibíd., pp. 138-139. <<

[401] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 240. <<

[402] E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt, op. cit.*, pp. 79 s. <<

[403] Ibíd., p. 255. <<

[404] Íd., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 376. <<

[405] Ibíd., p. 380. <<

[406] E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt, op. cit.*, p. 253. <<

[407] Ibíd., p. 214. <<

[408] B. C. Han, *Todesarten, op. cit.*, pp. 140-171. <<

[409] E. Lévinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 188. <<

[410] Ibíd. <<

[411] Cfr. E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 138: «¿La nada de la muerte no es la propia desnudez del rostro del prójimo? "No cometerás asesinato" es la desnudez del rostro». <<

[412] Íd., *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 191. <<

[413] Ibíd., p. 99. <<

[414] Ibíd., pp. 188-189. <<

[415] Ibíd., p. 228. <<

[416] E. Lévinas., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 168. <<

[417] Ibíd. <<

[418] E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre, op. cit.*, pp. 14-15. <<

[419] Íd., *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 87. <<

[420] Ibíd., p. 89. <<

[421] Ibíd., p. 96. <<

[422] Ibíd., pp. 76-77. <<

[423] E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt, op. cit.*, pp. 128 s. <<

[424] Ibíd., p. 129. <<

[425] E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 122. <<

[426] Ibíd., p. 123. <<

[427] Ibíd., p. 115. <<

[428] Ibíd., p. 123. <<

[429] E. Bloch, *Spuren*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1969, p. 217, [trad. cast.: *Huellas*, Madrid, Tecnos, 2005]. <<

[430] E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1959, p. 1388 [trad. cast.: *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2007]. <<

[431] E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 122. <<

[432] Ibíd., p. 121. <<

[433] E. Bloch, *Prinzip Hoffnung, op. cit.*, p. 1389. <<

[434] Ibíd. <<

[435] L. Tolstoi, *Guerra y paz*, Madrid, Alianza, 2015, III, p. 16. <<

[436] Ibíd., p. 59. <<

[437] Ibíd., p. 109. <<

[438] M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 144. <<

[439] Cfr. B. C. Han, «Über die Dinge - Heidegger, Nietzsche und das Haiku», en *Merkur* (600.1999), pp. 332-344; del mismo autor, *Heidegger, eine Einführung, op. cit.*, pp. 119-139. <<

[440] M. Heidegger, *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 144. <<

[441] Ibid., p. 192. <<

[442] L. Tolstoi, *Guerra y paz, op. cit.*, III, p. 19. <<

[443] M. Heidegger, *Gelassenheit, op. cit.*, pp. 70 s. <<

[444] Para Lévinas la «cercanía» es la responsabilidad para con el otro que me solicita *antes* de todo saber y de toda conciencia. <<

[445] M. Heidegger, *Hebel - Der Hausfreund*, en *Veröffentlichte Schriften / Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, GA 13, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2002, p. 139 [trad. cast.: *Desde la experiencia del pensar*, Madrid, Abada, 2013]. <<

[446] Ibíd., p. 143. <<

[447] Ibíd., p. 142 s. <<

[448] Ibíd., p. 142. <<

[449] Cfr. B. C. Han, *Über die Freundlichkeit. Zur Ethik Martin Heideggers*, en *Akzente*, 1.2002, pp. 54-68. <<

[450] E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt, op. cit.*, p. 216. <<

[451] Ibíd., p. 218. <<

[452] Ibíd., p. 263. <<

[453] Ibíd., p. 261. <<

[454] Ibíd., p. 225. <<

[455] Ibíd., p. 262. <<

[456] Ibíd., p. 71. <<

[457] Ibíd., p. 225. <<

[458] Ibíd., p. 262. <<

[459] Ibíd., p. 190. <<

[460] Ibíd., p. 51. <<

[461] Ibíd. <<

[462] Ibíd., 238. <<

[463] Ibíd., p. 49. <<

[464] Ibíd., p. 388. <<

[465] Ibíd. <<

[466] Ibíd., p. 273. <<

[467] Ibíd. <<

[468] E. Lévinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 153. <<

[469] Íd., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 272. <<

[470] Íd., *Wenn Gott ins Denken einfällt, op. cit.*, p. 263. <<

[471] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.*, p. 80. <<

[472] E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 311. <<

[473] Ibíd., p. 333. <<

[474] Ibíd., p. 122. <<

[475] Ibíd., p. 134. <<

[476] Ibíd. <<

[477] Ibíd., p. 122. <<

[478] Ibíd., p. 311. <<

[479] Ibíd., p. 187. <<

[480] E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt, op. cit.*, p. 89. <<

[481] Ibíd. <<

[482] *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 312. <<

[483] Cfr. M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, GA 77, Frankfurt del Meno,

Vittorio Klostermann, 2007, p. 5: «El investigador: "[…] Pero enseguida consideramos el conocimiento inamoviblemente en atención a su rasgo fundamental decisivo. Me refiero a aquello que aviva y domina nuestra propia conducta cognoscitiva". El sabio: "¿Y eso qué es?". El investigador: "Su carácter de trabajo y de rendimiento". El erudito: "Según eso, también nuestro preguntar se dirigiría enseguida a aquel componente del conocimiento que desde Kant podemos llamar 'activo', es decir, al pensar"». <<

[484] M. Heidegger, *Camino de campo*, Barcelona, Herder, 2012, p. 41. <<

[485] M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche, op. cit.*, p. 4. <<

[486] E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 134. <<

[487] Ibíd., p. 30. <<

[488] Ibíd., p. 134. <<

[489] M. Heidegger, *Camino de campo, op. cit.*, p. 41. <<

[490] Íd., *Das «Kuinzige»*, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2000, p. 487 <<

[491] Cfr. B. C. Han, *Über die Freundlichkeit. Zur Ethik Martin Heideggers*, en *Akzente* (1.2002). <<

[492] E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 30. <<

[493] M. Heidegger, *Nietzsche i*, Pfullingen, Günter Neske, 1961, p. 128 [trad. cast.: *Nietzsche. Primer tomo*, Barcelona, Destino, 2000]. <<

[494] Íd., *Feldweg-Gespräche*, p. 51. <<

[495] Ibíd., p. 225. <<

[496] Ibíd., p. 227. <<

[497] Cfr. T. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2013, p. 98: «Pero la prolongada mirada contemplativa, la única ante la que se despliegan los hombres y las cosas, siempre es aquella en la que se ha vencido el apremio al objeto y en la que se reflexiona sobre él. La observación sin violencia, de la que viene toda la dicha de la verdad, está sujeta a que el observador no se anexione el objeto». También Handke

habla del «arte de la mirada prolongada». En cierto modo, esta mirada prolongada se sume en un *pacífico espacio intermedio* «en el que [cabría] todo y nada», es decir, en el que no habría ningún «objeto». Cfr. P. Handke *Phantasien der Wiederholung, op. cit.*, p. 62. <<

[498] M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche, op. cit.*, p. 228 <<

[499] Ibíd. pp. 226 s. <<

[500] M. Heidegger, *Die Armut*, en *Heidegger Studies* (1994), p. 10. <<

[501] Cfr. Íd., *Feldweg-Gespräche, op. cit.*, p. 184. <<

[502] E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 131. <<

[503] Ibíd., p. 35. <<

[504] Ibíd., p. 49. <<

[505] Ibíd., p. 138. <<

[506] Ibíd., p. 132. <<

[507] Ibíd., p. 132. <<

[508] E. Lévinas, *La huella del otro*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 95 s. <<

[509] Cfr. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 273. <<

[510] Cfr. B. C. Han, *Filosofía del budismo zen*, Barcelona, Herder, 2015. <<

[511] E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt, op. cit.*, p. 247. <<

[512] Íd., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 50. <<

[513] Cfr. F. Meiner, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburgo, 1989, p. 133: «Sin duda, esta adición de lo total es la vida económica. Es decir, justamente donde el rostro ya no desempeña ningún papel, donde los hombres son términos, donde entran en un conjunto, donde se adicionan. Esta concreción de la adición de la totalidad es la vida económica y la estatal: la vida económica también se concretiza en el Estado. Y luego además la búsqueda de justicia, también como conocimiento de los términos que están en este conjunto. Lo que quiero decir es que no solo hay que criticarlo, sino que hay que atender al momento en el que algo así quizá tenga sentido originalmente. Es decir, la totalidad se produce en estas circunstancias. Y todo lo que he intentado ha sido hallar una relación

que no es adición. Estamos tan apegados al concepto de adición que a menudo nos parece que, en realidad, la dualidad del hombre es una caída, ¿no es cierto?, que todo tiene que ser uno y convertirse en uno…». <<

[514] Ibíd., p. 141. En su artículo «*Das Geheimnis des "Und"*» (en *Die Kreatur*, 1927/28, pp. 419-425), desde el espíritu de la llamada filosofía del diálogo también J. Wittig critica el pensar aditivo. <<

[515] E. Lévinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 135. <<

[516] Sobre la afabilidad ilimitada, sin *límites*, Cfr. B. C. Han, *Filosofía del budismo zen*, Barcelona, Herder, 2015. <<

[517] Cfr. E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 220: «en este acusativo que precede a todo nominativo». <<

[518] E. Canetti, *Das Geheimherz der Uhr*, Múnich, Carl Hanser, 1987, p. 84 [trad. cast.: *El corazón secreto del reloj*, Barcelona, Muchnik, 1987]. <<

[519] U. Ruppel, *Der Tod und Canetti*, Hamburgo, Europäische Verlagsanstalt, 1995, p. 13. <<

[520] E. Canetti, *La provincia del hombre*, Madrid, Taurus, 1982, p. 328. <<

[521] Cfr. por ejemplo E. Canetti, *Aufzeichnungen 1973-1984*, Múnich, Carl Hanser, 1999, p. 89: «*Todos* pueden convertirse en asesinos, incluso quienes fueron asesinados, y estos todavía más, y contra esta venganza sangrienta de las masas que se llama "historia" solo hay un único antídoto: proscribir la muerte» [trad. cast.: *Apuntes*, Barcelona, Debolsillo, 2017]. <<

[522] E. Canetti, *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 140; Cfr. también *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 41: «A estos romanos les gusta perdurar y se preocupan de que su nombre sobreviva en piedra, pero ¡qué vida es esta que quiere perdurar!». <<

[523] Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 161. <<

[524] Ibíd., p. 65. <<

[525] Cfr. *Der Tod und Canetti, op. cit.*, pp. 88 s. Esta monografía, al igual que tantas otras bibliografía sobre Canetti, no tiene debidamente en cuenta los múltiples aspectos y a la complejidad del discurso de Canetti.

<<

[526] Para Adorno el «fragmento» es la «irrupción de la muerte en la obra». Cfr. *Teoría estética*, *op. cit.*, p. 479; Cfr. también E. Canetti, *Aufzeichnungen 1973-1984, op. cit.*, p. 15: «Toda muerte desgarra la cohesión de la hilada red del mundo». <<

[527] E. Canetti, *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 211. <<

[528] Cfr. *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 218: «Lo más difícil es encontrar un agujero a través del que puedas escapar de tu obra. Te gustaría volver a estar en un mundo libre y sin reglas que no estuviera violado por ti. Todo orden es una tortura, pero el orden de uno mismo es la máxima tortura. Sabes que no todo puede estar bien, pero no permites que destruyan tu obra. Podrías intentar socavarla, pero entonces tú mismo estarías dentro todavía. Quieres estar fuera, ser libre. Podrías, como si fueras otro, escribir un terrible ataque contra ella. Pero, naturalmente, no quieres destruirla. Quieres solo transformarte». <<

[529] Cfr. E. Canetti, *Nachträge aus Hampstead*, Múnich, Carl Hanser, 1994, p. 154 [trad. cast.: *Hampstead: Apuntes rescatados*, Madrid, Anaya, 1996]: «Lo importante es proliferar, todo depende de la proliferación, y de ello forman parte las confusiones, los abrazos y las infiltraciones». Canetti se dio cuenta de que el *amor* y el orden y la identidad rígidos se excluyen. <<

[530] Íd., *Aufzeichnungen 1973-1984*, *op. cit.*, p. 100. En la anotación preliminar a sus primeros *Apuntes* escribe Canetti: «Quizá habría que remarcar aún que estos apuntes no son unos diarios, pues estos tratan de acontecimientos y hombres concretos, a los que se llama por su nombre y que siempre retornan. Los diarios sirven para exhibir la continuidad de una vida. Les gusta moverse en torno a personajes conocidos. Se relata, y el tono del relato debe tener algo uniforme. Por el contrario, los apuntes viven de las contradicciones internas y de la espontaneidad, nada hay previsto, nada se espera, nada debe completarse ni redondearse. Lo más importante son los saltos entre ellos. Surgen de partes muy dispares del hombre, apuntan a la vez en muchas direcciones y acentúan su incompatibilidad» (*Aufzeichnungen 1942-1948*, p. 9). Una lectura válida de Canetti habrá de tener en consideración las contradicciones internas y la incompatibilidad que les son inmanentes. Quien las eluda, quien solo totalice una dirección, haría que el autor «ya solo se componga de las pocas

palabras que ha repetido en demasía» (E. Canetti, *Die Fliegenpein*, Múnich, Carl Hanser, 1992-1994, p. 76). <<

[531] Íd., *Die Fliegenpein*, *op. cit.*, p. 27. Cfr. *Apuntes 1973-1984*, p. 89: «Buscar en todas las autobiografías las huellas de crónicas de vidas ajenas». <<

[532] Ibíd., p. 109. Cfr. también *Nachträge aus Hampstead*, *op. cit.*, p. 202: «Observar lo *distinto*, no siempre lo propio». <<

[533] E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, p. 189. <<

[534] Ibíd., p. 153. <<

[535] Ibíd., p. 151. <<

[536] Ibíd., p. 160. <<

[537] E. Canetti, *Masa y poder*, *op. cit.*, p. 274; Cfr. también p. 279: «Comemos con tenedor y cuchillo, dos instrumentos que podrían servir fácilmente para la agresión». <<

[538] Ibíd., p. 279. <<

[539] E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, p. 155. <<

[540] E. Canetti, *Masa y poder*, *op. cit.*, p. 279. <<

[541] Ibíd. <<

[542] Ibíd., p. 257. <<

[543] Ibíd., p. 259. <<

[544] Ibíd., p. 138. <<

[545] Ibíd., p. 264. <<

[546] Ibíd., pp. 312 y 313. <<

[547] Ibíd., pp. 313 y 314. <<

[548] Ibíd., p. 594. <<

[549] Cfr. E. Canetti, *Das Geheimherz der Uhr*, *op. cit.*, p. 179: «La *culpa contraída* por sobrevivir que siempre has sentido». <<

[550] Íd., *Masa y poder*, *op. cit.*, p. 262. <<

[551] Íd., *Nachträge aus Hampstead*, *op. cit.*, p. 162. <<

[552] Íd., *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 288; Cfr. también p. 169: «Un país en el que la gente llora cuando come». <<

[553] Ibíd., p. 137. <<

[554] Ibíd., p. 47. <<

[555] E. Canetti, *Masa y poder, op. cit.*, p. 350. <<

[556] E. Canetti, *La conciencia de las palabras, op. cit.*, p. 141. <<

[557] Íd., *Apuntes 1992-1993*, Madrid, Anaya/Muchnik, 1997, p. 126. <<

[558] También lo incomprensible se puede percibir como una amenaza. En *Juego de ojos* escribe Canetti: «Pero él también percibía lo importante que para mí era oír *yo solo*, oír hablar a hombres, a los hombres más diversos, en un lenguaje que yo no comprendía y sin que me tradujeran de inmediato lo que decían. Tenía que resultarle novedoso que alguien buscara sentir el efecto de palabras que no comprendía, un efecto que tenía un carácter enteramente propio y no se podía comparar con el de la música, pues uno se siente *amenazado* por las palabras que no entiende, *uno se revuelve en sí mismo tratando de desactivarlas*, pero ellas se repiten y al repetirse se vuelven más amenazadoras» (*Das Augenspiel*, Múnich, Carl Hanser, 1985, p. 342 [trad. cast.: *Juego de ojos*, Barcelona, Debolsillo, 2017]). <<

[559] E. Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, FCE, 1980, pp. 90-91: «En este sentido, todo objeto de la percepción externa está dado en una "imagen" y se constituye en la transición sintética de una imagen a otra, en lo cual las imágenes como imágenes (manifestaciones) del mismo objeto llegan a una coincidencia sintética. Toda percepción que el objeto me ofrece en esta orientación deja prácticamente abiertos los pasos hacia las otras manifestaciones del mismo objeto, y ello ocurre en ciertos grupos de manifestaciones; las posibilidades de transición son posibilidades *prácticas*, al menos cuando se trata de un objeto que está dado como algo permanente e inalterado. Existe aquí, pues, una libertad del recorrido, de tal modo que muevo los ojos, muevo la cabeza, cambio la posición de mi cuerpo, camino de un lado a otro, con la mirada dirigida al objeto, etcétera. Damos el nombre de *cinestesias* a estos movimientos que pertenecen a la esencia de la percepción y que sirven para convertir en dato, de ser posible, todos los lados del objeto de la percepción». <<

[560] Ibíd., p. 94. <<

[561] Ibíd., p. 218. <<

[562] Ibíd., p. 256. <<

[563] Ibíd., p. 218. <<

[564] E. Canetti, *Blendung*, Frankfurt del Meno, Fischer, 1965, p. 14. <<

[565] Íd., *Masa y poder, op. cit.*, p 235. <<

[566] Ibíd., p. 482. <<

[567] Ibíd. <<

[568] Ibíd., p. 472. <<

[569] Ibíd., p. 473. <<

[570] Ibíd., p. 472. <<

[571] Ibíd., p. 477. <<

[572] E. Canetti, «La profesión de escritor» en *La conciencia de las palabras, op. cit.*, pp. 189 s. <<

[573] Íd., *Die Fliegenpein, op. cit.,* p. 129. Este saber lateral es al mismo tiempo un «saber vacilante». Cfr. *Apuntes 1992-1993, op. cit.*, p. 43: «Solo cuenta el saber vacilante. Eso es lo que más les falta a los ordenadores: vacilación». <<

[574] Íd., *Der Beruf des Dichters, op. cit.*, p. 286. <<

[575] Íd., *Das Augenspiel, op. cit.*, p. 31; Cfr. *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 99: «Ser otro, y otro, y otro. Siendo otro uno también podría volver a verse a sí mismo». <<

[576] Cfr. Íd., *Die Fliegenpein, op. cit.*, p. 30: «El alma es múltiple, pero le gusta pasar por simple». <<

[577] Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 78. <<

[578] Íd., *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 162; Cfr. también *Apuntes 1992-1993, op. cit.*, p. 11: «Él piensa desarraigarse de nuevo». <<

[579] Íd., *Nachträge aus Hampstead, op. cit.*, p. 155. <<

[580] Íd., *Apuntes 1992-1993, op. cit.*, p. 12. <<

[581] Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 76; Cfr. también *Die Fliegenpein, op. cit.,* p. 109: «Tu alegato contra la muerte no es menos irreal que la inmortalidad de las almas esgrimida por las religiones. Es incluso más irreal, ya que desea conservarlo todo, no solo un alma. Una insaciabilidad casi inconcebible». Cfr. también *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 104: «¿Qué es lo que te ha entusiasmado de la vida que, pese a todo, has conocido? Que no se olvida». <<

[582] Íd., *Aufzeichnungen 1973-1984, op. cit.*, p. 50. La pasión que Canetti tiene por el recuerdo no viene definida unilateralmente por el énfasis del yo: «Y, aunque ya más levemente, todavía sigo teniendo la sospecha de que no es correcto revisar meramente lo que fue mi vida. ¿De verdad que no importa *quién* es el que recuerda? ¿Y el puro recuerdo es digno de existir ya por sí mismo, como si en todo caso representara también el recuerdo de los demás?» (*Nachträge aus Hampstead, op. cit.*, p. 99). En el «puro recuerdo» lo recordado no es *asimilado* en el interior del yo. El duelo de Canetti no gira solo en torno al yo. Nutre el *recuerdo sin interioridad*, la *memoria* como *repetición de lo sido*. <<

[583] Íd., *Nachträge aus Hampstead, op. cit.*, p. 89. <<

[584] Íd., *Apuntes 1992-1993, op. cit.*, p. 15. <<

[585] Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 175. <<

[586] Íd., *Apuntes 1992-1993, op. cit.*, p. 22. <<

[587] Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 206; Cfr. *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 94: «Aprender tiene que ser siempre una aventura; si no es así, ha nacido muerto. Lo que en este momento estás aprendiendo tiene que ser algo que dependa de encuentros casuales; y tiene que continuar así, de encuentro en encuentro; un aprender en transformación, un aprender a gusto». <<

[588] Íd., *Die Fliegenpein*, p. 45. <<

[589] Íd., *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 312. <<

[590] Íd., *Die Fliegenpein, op. cit.*, p. 92. <<

[591] Ibíd., p. 102. <<

[592] E. Canetti, *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 93. <<

[593] Ibíd., p. 73. <<

[594] E. Canetti, *Nachträge aus Hampstead, op. cit.*, p. 44. <<

[595] Ibíd., pp. 30 s. <<

[596] E. Canetti, *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 62; Cfr. p. 167: «La naturaleza planificadora del hombre es una naturaleza impuesta posteriormente, que violenta su naturaleza auténtica, su naturaleza transformativa». Cfr. también *Nachträge aus Hampstead, op. cit.*, p. 57: «Toda noticia de una vida totalmente planificada, regulada, registrada, te llena de culpa, y sientes que has desperdiciado tu vida entera *mirando al reloj*». Por el contrario, el «corazón secreto del reloj» late en transformaciones, encuentros y acontecimientos (Cfr. *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 168). <<

[597] Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 116. <<

[598] Íd., *Nachträge aus Hampstead, op. cit.*, p. 44. <<

[599] E. Lévinas, *El tiempo y el Otro, op. cit.*, pp. 117-118. <<

[600] E. Canetti, *Die Fliegenpein, op. cit.*, p. 140. <<

[601] Ibíd., p. 33. Pero este pensamiento calculador y «ahorrativo» (Cfr. *Nachträge aus Hampstead, op. cit.*, p. 129) es también incapaz de donar. Canetti contrapone a menudo al cálculo el don, que únicamente tendría *sentido* en su «falta de sentido». El «sentido» lo volvería a involucrar en el cálculo: «Uno tiene que poder dar, incluso *sin sentido*, de lo contrario olvida el dar» (*La provincia del hombre, op. cit.*, p. 186). En otro apunte afirma: «jamás intercambio nada; incluso cuando compro algo quiero tener la sensación de que dos personas se regalan algo, de un modo casual y simultáneo» (ibíd., p. 95). A la contabilidad se opone el gasto: «Es inasequible al paso del tiempo, no se percata de él, los relojes le resultan cosas tan extrañas como los calendarios, y para él no existe la historia. Es una digna contrarréplica del hombre que trata de salvarse de los precios, a quien yo siempre me he imaginado como un derrochador. ¿Pero el hombre que vive sin tiempo no sería también una especie de derrochador? Ya el hecho de que siempre tenga tiempo lo diferenciaría de todos los demás, y quizá su historia debería titularse: el hombre que siempre tiene tiempo» (*Nachträge aus Hampstead, op. cit.*, p. 157). Cfr. también *Die Fliegenpein, op. cit.*, p. 8: «La gente solo ama a un poeta si es pródigo con el tiempo. En cuanto empieza a escatimarlo, lo tratan como a un cualquiera». <<

[602] E. Canetti, *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 32. <<

[603] Íd., *Nachträge aus Hampstead, op. cit.*, p. 39. Este pasaje recuerda a la narración de Kafka «Las preocupaciones de un padre de familia», Cfr. B. C. Han, *Todesarten, op. cit.*, pp. 167-171. <<

[604] E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt, op. cit.*, p. 102. <<

[605] Íd., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 51. <<

[606] E. Canetti, *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 91. <<

[607] Íd., *Die Fliegenpein, op. cit.*, p. 77. <<

[608] E. Lévinas, *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 44. <<

[609] Ibíd., p. 152. Cfr. también p. 137: «No se había librado del miedo, pero ya no era *su* miedo». <<

[610] E. Canetti, *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 284. <<

[611] Íd., *Die Fliegenpein, op. cit.*, p. 64. <<

[612] Íd., *Apuntes 1992-1993, op. cit.*, p. 20; Cfr. *Aufzeichnungen 1973-1984, op. cit.*, p. 68: «¿Por qué suscita tanto odio entre los hombres que yo ataque la muerte? ¿Acaso han sido designados como los abogados de ella? ¿Tan bien conocen su propia naturaleza asesina que se sienten atacados *ellos mismos* cuando yo ataco a la muerte?». <<

[613] En un apunte Canetti habla por ejemplo de un hombre que todos los días cuenta sus pelos: «Se presenta un hombre que ha contado sus pelos. Los cuenta todos los días. Nunca son menos, él no debe perder pelo. Su misión consiste en tener siempre el mismo pelo. Cumple esta misión y se siente orgulloso de ello. Basta con ver cómo se presenta, con la conciencia tranquila bajo el brazo y mirando despectivamente a todos aquellos que van por ahí sin haber contado sus pelos» (*Nachträge aus Hampstead*, *op. cit.* , p. 80); Cfr. también *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 181: «Un país donde a uno que dice "yo" de inmediato se lo traga la tierra». <<

[614] E. Canetti, *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 188. <<

[615] Íd., *Apuntes 1992-1993, op. cit.*, p. 109. <<

[616] Cfr. Íd., *Die Fliegenpein, op. cit.*, p. 66. <<

[617] Íd., *Apuntes 1992-1993, op. cit.*, p. 75. <<

[618] Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 200. <<

[619] Íd., *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 154. <<

[620] Íd., *Das Gewissen der Worte, op. cit.*, pp. 193 s. <<

[621] Ibíd., p. 194. <<

[622] También esto es común a Lévinas y Canetti. Cfr. E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 89: «Es preciso pensar en todo lo que hay de asesinato en la muerte: toda muerte es asesinato, es prematura, y hay una responsabilidad del superviviente». <<

[623] Cfr. Íd., *Apuntes 1992-1993, op. cit.*, p. 107. <<

[624] Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 12; Cfr. *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 126: «Una ciudad en la que los hombres llegan a más o menos viejos según se los ame más o menos. La aversión y el afecto se equilibran el uno al otro y el resultado es decisivo para la duración una vida». Cfr. también *Nachträge aus Hampstead, op. cit.*, p. 16: «Solo hay una única fuerza más poderosa que la de la matanza: la reanimación de los muertos. Ardo en deseos de este amor. *Por él lo daría todo, incluso mi propia vida*. Pero como no lo tengo, no tengo nada». <<

[625] E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre, op. cit.*, pp. 14-15. <<

[626] E. Canetti, *Das Augenspiel, op. cit.*, pp. 352 s. <<

[627] Cfr. Íd., *Die Fliegenpein, op. cit.*, p. 68. <<

[628] Íd., *Aufzeichnungen 1973-1984, op. cit.*, p. 59. <<

[629] Íd., *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 257. <<

[630] Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 202. <<

[631] Ibíd., p. 199 s. <<

[632] Cfr. E. Canetti, *Das Gewissen der Worte, op. cit.*, p. 15. «Mientras exista la muerte, toda luz será un fuego fatuo, pues a ella nos conduce. Mientras exista la muerte, nada hermoso será hermoso y nada bueno, bueno. Los intentos por avenirse a ella —¿qué otra cosa son las religiones?— han fracasado. La conciencia de que después de la muerte no hay nada —una conciencia terrible y que nunca será agotada totalmente— ha arrojado una sacralidad nueva y desesperada sobre la vida». Pero en otro apunte comenta: «Cuando llegues a rendir cuentas, también tienes que reparar en esto: en el cambio a causa de la inminencia de la muerte —aunque sea un cambio presunto—, en la intensidad, en la seriedad, en la

sensación de que solo importa lo más relevante, lo que uno es, y en que tiene que ser cierto que nada debe decirse equivocadamente, pues ya no habrá ocasión de rectificarlo. Si realmente se lograra aplazar tanto la muerte que ya no se sienta su inminencia, ¿dónde quedaría entonces *esta* seriedad? ¿Qué podría ser aún lo más importante? ¿Y habría algo que llegara a la altura de esto sumamente importante, algo que se le pudiera equiparar?» (*Das Geheimherz der Uhr*, *op. cit.*, pp. 56 s). <<

[633] Cfr. Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 170: «Es difícil escribir una vida sin dar ningún reconocimiento a la fugacidad». En cierto sentido, Canetti está muy próximo a Adorno. Rechazando aquellos intentos de idealizar la muerte o de decorarla con la apariencia de algo que por sí mismo tiene sentido, también Adorno repite a menudo sus objeciones a la muerte. Con ello se reduce su visión de la mortalidad humana. Con una cadencia propia de Canetti escribe: «No solo el placer, que según la iluminada palabra de Nietzsche quiere la eternidad, se rebela contra la desaparición. Si la muerte fuera ese absoluto que la filosofía en vano evoca positivamente, todo sería nada en absoluto, incluso todo pensamiento se pensaría en el vacío, ninguno podría pensarse de ningún modo con verdad» (*Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005, p. 340). Sin embargo, Adorno no puede dejar de reconocer que un rechazo fanático de la muerte se torna en una autoconservación a ciegas que priva a la vida de toda vitalidad. Como ya hemos señalado, en una conversación con Canetti comenta que un desbocado principio de autoconservación de la razón se «transforma en una fuerza destructiva, en algo destructivo y, al mismo tiempo, también siempre en algo autodestructivo». De este modo, para que la razón se vuelva sensata será preciso enseñarle la mortalidad. La filosofía de Adorno se puede leer muy bien fijándose en aquellas figuras especulativas que, después de todo, tienen en debida consideración la finitud de la existencia humana (Cfr. B. C. Han, *Todesarten, op. cit.*, pp. 9-37). <<

[634] Íd., *La provincia del hombre, op. cit.*, p. 217. <<

[635] Ibíd., p. 315. <<

[636] E. Canetti, *Nachträge aus Hampstead, op. cit.*, p. 185. <<

[637] Ibíd., p. 36. <<

[638] E. Canetti, *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 213; Cfr. p. 49: «Es demasiado mayor como para amarse a sí mismo. No hace caso de sí. El resto lo ve todo». Cfr. también p. 74: «Lo que menos entiendo es a mí

mismo. No quiero entenderme. Solo quiero aplicarme en entender todo lo que existe aparte de mí». La hipertrofia del yo le hace a uno ciego para el otro: «Ahí cada uno se ve a sí mismo cuando habla a otro, como si fuera *ciego* para todo salvo para su propia imagen. […] Es encantador ver cómo se inclinan ante todos cuando uno sabe cómo en todos solo se ven a sí mismos» (*Nachträge aus Hampstead*, *op. cit.*, p. 11). Cfr. también, *Die Fliegenpein*, *op. cit.*, p. 32: «Uno se aferra a sí mismo hasta que olvida los puntos cardinales». <<

[639] Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 123; Cfr. *La provincia del hombre*, *op. cit.*, p. 199: «El corazón tiene que latir de modo que se oiga a distancia». Cfr. también *Apuntes 1992-1993*, *op. cit.*, p. 47: «A todo se aproxima (exclusivamente) desde dentro. Su omisión». <<

[640] No pocas veces Canetti experimenta el sueño como una especie de muerte. Por eso desea una vida en la que ya no haga falta dormir: «Dormir por anticipado para la segunda mitad de la vida, en la que uno ya no duerma». (*Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 105). <<

[641] E. Canetti, *Die Fliegenpein*, *op. cit.*, p. 115. <<

[642] Íd., *Nachträge aus Hampstead*, *op. cit.*, p. 56. <<

[643] Por otra parte, de Hermann Broch son estas palabras: «La muerte es hermética para el solitario. El saber acerca de la muerte siempre se tiene en compañía» (*Der Tod des Vergil*, Zúrich, Rhein Verlag, 1958, p. 364 [trad. cast.: *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza, 1979]). <<

[644] E. Canetti, *Das Augenspiel, op. cit.*, p. 28. <<

[645] *En Humanismo del otro hombre* Lévinas habla de una «debilidad». «El uno para el otro», esta peculiar «cercanía» se produce ahí donde, por así decirlo, se desvanece la intencionalidad que hace presente y objetualiza, cuyo acto se dirige a la apropiación de lo distinto, «como si lo *intempestivo* viniera a desarreglar las concordancias de la representación», «como si una extraña debilidad sacudiera con escalofríos y estremeciera la *presencia* o el ser en acto» (p. 13). Esta singular debilidad marca la «inversión […] del discurso en voz de "sutil silencio" haciendo señas a los Otros —al prójimo, es decir, a lo inenglobable» (ibíd.). <<

[646] E. Canetti, *Das Augenspiel, op. cit.*, p. 32. <<

[647] Ibíd., p. 37. <<

[648] Ibíd., p. 36. <<

[649] Ibíd., p. 37. <<

[650] Ibíd. <<

[651] Ibíd. <<

[652] Ibíd., p. 32. <<

[653] El verdadero nombre para Canetti sería «aura», la cual desaparecería bajo las coerciones de la «desconversión». En la «Nota sobre nombres» escribe Adorno: «salvar el aura que rodeaba los auténticos nombres» (*Gesammelte Schriften*, vol. 20, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2003, p. 534; Cfr. B. C. Han, *Todesarten*, *op. cit.*, p. 32 y pp. 140-171). <<

[654] Cfr. Íd., *Nachträge aus Hampstead*, *op. cit.*, p. 43: «Es un gran placer escuchar a hombres cuando no tienen nada que decir. Deben ser lo que son, y no se debe juzgar sobre ellos ni menos aún tratar de influirles. Vuelve a abrir del todo los oídos y deja que todo fluya dentro, lo absurdo, lo que no está clasificado en ninguna parte, lo vano». Cfr. *Apuntes 1992-1993*, *op. cit.*, p. 54: «Precisión, terrible don». Cfr. también Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 132: «Tan bien los comprende [a otros] que a nadie condena. No dice nada porque está despierto. Comprende y escucha». El sabio es un oyente: «¿Es posible el personaje dramático del *sabio*?, ¿cómo debería ser? Desde el punto de vista teatral, el sabio sería el único que conoce a los demás; que nunca habla de sí mismo; que no tiene nada que decir de sí mismo; que vive oyendo, escuchando; que se hace sabio con lo que ha oído, y que antes de haber oído no sabe nada; que puede convertirse en tabula rasa para todo hombre pero que guarda todas las otras tablas escritas sin pensar en ellas» (*La provincia del hombre, op. cit.*, p. 229). <<

[655] Íd., *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 64: «Siempre dice más de lo que quiere decir. ¿Cómo debe hacerlo? ¿Debe reducirse *a sí mismo* o las frases?». <<

[656] Íd., *Das Augenspiel*, *op. cit.*, p. 32. <<

[657] Ibíd., p. 38. <<

[658] Cfr. E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 170. <<

[659] Íd., *Wenn Gott ins Denken einfällt, op. cit.*, p. 99. <<

[660] E. Canetti, *Das Augenspiel, op. cit.*, p. 38. <<

[661] Cfr. ibíd.: «Pronto comprendí que él no era capaz de quitarse de encima a nadie. Jamás escuché un "no" de él. Le resultaba más fácil escribir un "no" cuando aquel a quien iba dirigido no estaba sentado ante él lanzándole su aliento». <<

[662] E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 238. <<

[663] E. Canetti, *La provincia del hombre*, p. 290. <<

[664] E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, op. cit.*, p. 178. <<

[665] Ibíd., p. 179. <<

[666] E. Canetti, *Das Geheimherz der Uhr, op. cit.*, p. 57. <<

Byung-Chul Han
Muerte y alteridad
BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA
Lectulandia